

*Edith Franke, Verena Maske (Hrsg.)*

*Religionswissenschaft  
zwischen Sozialwissenschaften,  
Geschichtswissenschaften und  
Kognitionsforschung*

Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften,  
Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung

# Marburg Online Books

Herausgegeben von  
Prof. Dr. Edith Franke  
und Prof. Dr. Sebastian Murken

Band 2

# Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung

Ein Autoren-Workshop mit Hubert Seiwert

Herausgegeben von  
Edith Franke und Verena Maske

#### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

#### Urheberrechtsvermerke

© IVK – Religionswissenschaft Marburg 2014

Philipps-Universität Marburg, Institut für Vergleichende Kulturforschung,  
Fachgebiet Religionswissenschaft, 35032 Marburg

Im Rahmen des geltenden Urheberrechts ist es gestattet, diese elektronische Publikation (Werk) zu vervielfältigen, zu verbreiten und öffentlich zugänglich zu machen. Der Urheber ist in angemessener Weise als Urheber des Werkes kenntlich zu machen. Es ist nicht gestattet, das Werk als Ganzes oder Teile daraus für kommerzielle Zwecke zu nutzen. Eine Bearbeitung des Werkes oder seiner Teile ist nicht zulässig.

Autor und Verlag haften nicht für Verfügbarkeit, Richtigkeit und Inhalte externer Links, die über diese elektronische Version des Werkes zugänglich gemacht sind.

Satz, Reihenkonzept und technische Betreuung:  
Steffen Rink, Marburg

#### Bibliografische Nachweisbarkeit

ISSN 2191-0731

ISBN 978-3-939208-02-0 (Online)

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b>	7
Edith Franke, Verena Maske	
<b>Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften</b>	15
Hubert Seiwert	
<b>Fachliche Spezialisierung, methodische Integration, Mut zur Theorie und die Marginalität der Kognitionswissenschaften</b>	33
Edith Franke	
<b>Gegen: Methodenmonismus und Positivismus – Für: Auseinandersetzung mit moderner Naturwissenschaft, postmoderner Kritik und Feministischer Theorie</b>	43
Birgit Heller	
<b>Große Theorien und Trübe Mischungen</b>	49
Franz-Peter Burkard	
<b>Diskursgemeinschaft Religionswissenschaft</b>	55
Steffen Führding	
<b>Symbolische Repräsentation als Bindeglied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften einschließlich Theologie für eine dialogische Religionswissenschaft</b>	69
Christoph Elsas	
<b>Zur theoretischen und methodologischen Relevanz der außer- europäischen Religionsgeschichte für die Religionswissenschaft</b>	77
Christoph Kleine	
<b>Idiotae responsa</b>	91
Bretislav Horyna	

<b>Zwischen Religionsphänomenologie und Kulturhermeneutik: Eine methodenkritische Reflexion</b>	99
Vadim Zhdanov	
<b>Kontinuität, Kohärenz und Anerkennung. Überlegungen zur Identität der Religionswissenschaft</b>	119
Verena Maske	
<b>Zu den Grenzen und Potentialen einer religionswissenschaftlichen Methodenintegration</b>	135
Karsten Lehman	
<b>Religion zwischen Kognition, Körper und kollektiver Dynamik – Versuch einer religionswissenschaftlichen Dialektik</b>	143
Sebastian Schüler	
<b>Neo-institutionalistische Ideen für Perspektivität in der Religionswissenschaft</b>	163
Anne Koch	

# Einleitung

**Edith Franke, Verena Maske**

Dieser Sammelband geht zurück auf einen Autorenworkshop des *Arbeitskreises Theorie und Methodologie der Religionswissenschaft* (AKTUM) der *Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft* (DVRW), der bereits im Jahr 2008 an der Philipps-Universität Marburg auf Initiative von Gritt Klinkhammer und Edith Franke stattfand. Ausgangspunkt der Tagung war ein Beitrag von Hubert Seiwert mit dem Titel »Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung«, zu dem alle an der Tagung Teilnehmenden ihrerseits eine Replik verfassten und zur Diskussion stellten. Auch wenn seit diesem Workshop nun schon eine Weile vergangen ist, sind die hier angesprochenen Fragestellungen und Themen nach wie vor aktuell. Mit der Veröffentlichung dieser Tagungsbeiträge möchten wir ein Spektrum kontroverser religionswissenschaftlicher Positionen in der anhaltenden und weiterhin notwendigen Debatte um die Identität und Autonomie der Religionswissenschaft dokumentieren und zugänglich machen.

Hintergrund der Tagung wie der Publikation ist die Beobachtung, dass das Thema »Religion« eine zunehmende Aufmerksamkeit in der allgemeinen wie auch der akademischen Öffentlichkeit erfährt. Ohne Berücksichtigung des Faktors Religion sind heute weder das weltpolitische Geschehen noch gesellschaftspolitische Diskurse umfassend zu verstehen. Angesichts zahlreicher religiös motivierter Konflikte auf nationaler wie internationaler Ebene, der Bedeutung von Religion für die Integration von Minderheiten und der Frage nach den Bedingungen für ein friedliches Zusammenleben in religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaften gerät Religion nicht nur als Faktor für die individuelle, sondern auch in ihrer Funktion für die soziale und kulturelle Identitätsbildung in den Blick von Wissenschaft und Gesellschaft. Entsprechend haben neben der Religionswissenschaft und Theologie auch verschiedene andere Disziplinen, etwa die Soziologie, Politologie, Geschichtswissenschaft, die Regionalwissenschaften und die Psychologie Religionen als Themenfeld und Untersuchungsgegenstand entdeckt. Dies stellt die Aufgabe und Methodik religionswissenschaftlicher Forschung auf neue Weise in Frage, so dass im Zuge dieser Entwicklung die Frage nach kompetenten Bezugsdisziplinen für die Erforschung religionsbezogener Fragestellungen neu entbrannt ist: Wer wird als Experte herangezogen, wenn es beispielsweise um die Analyse



von religiös motiviertem Extremismus oder um Probleme der gesellschaftlichen Integration religiöser Minderheiten geht? Bislang nimmt die Religionswissenschaft in öffentlichen Diskursen ebenso häufig eine marginale Rolle ein wie im interdisziplinären akademischen Austausch mit ihren Nachbarwissenschaften. Gleichzeitig steigt das öffentliche Interesse an der Religionswissenschaft als einer weltanschaulich und konfessionell neutralen und vergleichend arbeitenden Disziplin: die Studierendenzahlen steigen und der Wissenschaftsrat spricht sich in seiner Empfehlung von 2010 für eine nachhaltige Unterstützung der Personalstruktur sowie Finanzausstattung des Faches Religionswissenschaft als autonomer Disziplin aus.

In dieser Situation ist eine klare Positionierung der Religionswissenschaft als empirisch arbeitende, historisch und kulturwissenschaftlich orientierte Disziplin, die nicht an religiöse oder ideologische Vorannahmen gebunden ist, virulent. Will die Religionswissenschaft die Herausforderung annehmen, einen wissenschaftlichen wie gesellschaftlichen Beitrag zu leisten und dadurch ihre Position und Identität als eigenständige Fachdisziplin zu stärken, so muss sie sich damit auseinandersetzen, was ihre Gegenstände und Frageperspektiven sind, welche Aufgaben und Ziele sie mit ihren Untersuchungen verfolgt und wie sie diese methodisch umsetzen kann. Nur auf diese Weise kann es ihr gelingen, ihren spezifischen Erkenntnisgewinn und ihre disziplinäre Identität gegenüber anderen Religionsforschungen zu verdeutlichen und sich fruchtbringend in den interdisziplinären Austausch wie in öffentliche Debatten einzubringen.

Die Position von Hubert Seiwert als Ausgangspunkt für den Autorenworkshop des AKTUM wirft die Frage nach dem Selbstverständnis der Religionswissenschaft zwischen den Ansprüchen sozialwissenschaftlicher, historisch-philologischer und neuerdings auch kognitionswissenschaftlicher Entwicklungen auf. Er weist religionsphänomenologische Ansätze deutlich zurück, fordert eine Zusammenarbeit sozialwissenschaftlich und historisch-philologisch orientierter Ausrichtungen innerhalb der Religionswissenschaft, deren Differenzen sich nicht aus sachlichen Gründen, sondern aufgrund der aktuellen Entwicklungen des Wissenschaftssystems ergeben. Schließlich setzt er sich intensiv mit den Grenzen und Potentialen der Kognitionswissenschaft als sich neu formierender Teildisziplin der Religionswissenschaft auseinander.

Im Rahmen des Workshops wurden diese Thesen und Fragen aus sehr unterschiedlichen Positionierungen innerhalb der Religionswissenschaft diskutiert. Die Reihenfolge der nun vorgestellten Beiträge orientiert sich an der Abfolge der Redebeiträge während der Tagung.

*Hubert Seiwert* wirft in seinem Beitrag viele Fragen hinsichtlich der Autonomie und Identität der Religionswissenschaft auf. Mit der sozialwissenschaftlich und der historisch-philologischen Ausrichtung der Religionswissenschaft, die in einem fachlichen Austausch stehen, entstehe ein spezifisches kulturelles Kapital im Sinne Bourdieus, das es insbesondere durch einen neuen Mut zur Theoriebildung zu nutzen gelte. Die Religionswissenschaft müsse sich wieder anschicken, auch die großen Fragen zu stellen und an theoretischen Begriffen und einer allgemeineren Religionstheorie zu arbeiten, die empirisch fundiert sind und nicht hinter den Stand der aktuellen Diskussion zurückfallen, wie etwa die Cognitive Science of Religion. Wissenschaftstheoretische und methodologische Fragen müssten wieder intensiver gestellt werden und ein integraler Bestandteil religionswissenschaftlichen Arbeitens sein. Schließlich folgt eine intensive Auseinandersetzung mit diesem neuen Ansatz, der der Gefahr der Ideologisierung durch einen naturalistischen Materialismus erliege und in der Folge auf methodischen und theoretischen Fehlern basiere. Dennoch hält Seiwert eine neue, biologisch ausgerichtete Religionswissenschaft, die beispielsweise Impulse der Kognitionswissenschaft und der Evolutionsbiologie aufnimmt, für eine fruchtbare und begrüßenswerte Perspektive, die der Religionswissenschaft neue theoretische Impulse liefern kann. *Edith Franke* forderte in ihrem Beitrag eine »Fachliche Spezialisierung, methodische Integration und Mut zur Theorie« und schätzt die Bedeutung der Kognitionswissenschaften für die Religionswissenschaft als marginal ein. *Birgit Heller* sprach sich »Gegen: Methodenmonismus und Positivismus – Für: Auseinandersetzung mit moderner Naturwissenschaft, postmoderner Kritik und Feministischer Theorie« aus und *Franz-Peter Burkard* stellte Überlegungen zu »Großen Theorien und Trüben Mischungen« an. *Felix Hoch* präsentierte in seinem Vortrag »Interaktionsanalyse als methodologische Integration« Überlegungen zu einer religionswissenschaftlichen Wissenschaftstheorie, *Steffen Führding* erläuterte sein Postulat »Zurück zur Religionswissenschaft« und *Carsten Ramsel* diskutierte anhand von drei provokanten Thesen »Wissenschaftstheoretische Reflexionen zur Cognitive Science of Religion«. Unter dem Titel »Symbolische Repräsentation als Bindeglied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften einschließlich Theologie für eine dialogische Religionswissenschaft« erläuterte *Christoph Elsas* sein Konzept einer Religionswissenschaft, deren Hauptanliegen er in der Moderation zwischen verschiedenen religiösen und fachlichen Perspektiven sieht. *Anja Kirsch* postulierte in ihrem Vortrag »Religions-Geschichten« oder Religionsgeschichte? Von der Notwendigkeit eines präzisen Geschichtsbegriffs als Voraussetzung für die Integration

der verschiedenen religionswissenschaftlichen Schulrichtungen« die Erarbeitung eines religionswissenschaftlichen Geschichtsbegriffs, *Christoph Kleine* stellte Überlegungen »Zur theoretischen Relevanz der außereuropäischen Religionsgeschichte für die Religionswissenschaft« an. *Bretislav Horyna* lieferte eine kritische Auseinandersetzung mit Hubert Seiwerts Papier, in der er vor allem nach der Lokalisierung der Religionswissenschaft im System von Wissenschaften, nach ihrem Konzept von Empirie und nach der Wissenschaftlichkeit der Methoden in der CSR fragte. *Vadim Zhdanov* erklärte das Verstehen von Religionen weiterhin als eine zentrale Aufgabe der Religionswissenschaft und forderte daher in seinem Beitrag »Zwischen Religionsphänomenologie und Kulturhermeneutik: Eine methodenkritische Reflexion« die Weiterentwicklung einer Kulturhermeneutik. *Verena Maske* präsentierte »Überlegungen zur Identität der Religionswissenschaft«, *Karsten Lehmann* reflektierte über »Grenzen und Potentiale einer Methodenintegration in die Religionswissenschaft« und *Sebastian Schüler* setzte sich in seinem Vortrag »(Don't) Mind the Gap, Please! Religion zwischen Kognition, Körper und Umwelt« mit Ansätzen der CSR (Cognitive Science of Religion) auseinander, die mit ihrer Analyse des Zusammenspiels von sozialen, körperlichen und kognitiven Faktoren für den religionswissenschaftlichen Erkenntnisgewinn nutzbar gemacht werden können. *Gunther Stephenson* signalisierte in seiner schriftlich eingereichten Stellungnahme eine große Übereinstimmung mit den Ausführungen Seiwerts, wies jedoch den Ansatz der Kognitionswissenschaften als indiskutabel zurück.

Eine ganze Reihe der im Rahmen der Tagung vorgestellten Beiträge, die auch nachfolgende Diskussionen aufgreifen, sind in diesem Band dokumentiert; ergänzt wird die Dokumentation um einen schriftlich eingereichten Beitrag von *Anne Koch* zu »Neo-institutionalistischen Ideen für Perspektivität in der Religionswissenschaft«. Alle Beitragenden haben sich zum Ziel gesetzt, eine Positionierung anhand der von Hubert Seiwert in seinem Papier aufgeworfenen Fragen zum Selbstverständnis der Religionswissenschaft zwischen Sozial- und Geschichtswissenschaften wie Kognitionsforschung vorzunehmen.

*Edith Franke* stellt in ihrem Beitrag Fachliche Spezialisierung, methodische Integration, Mut zur Theorie und die Marginalität der Kognitionswissenschaften fest, dass es für die Religionswissenschaft weder notwendig noch fachlich vielversprechend ist, eine kognitionswissenschaftliche Perspektive einzubeziehen. Sie sieht es als zentrale Herausforderung für die Religionswissenschaft an, eine methodische Integration anzustreben und Mut zur Theoriebildung zu entwickeln. Entscheidend sei es, dass unterschiedliche fachliche Spezialisierungen nicht als trennend, sondern als bereichernde Vielfalt auf dem Gebiet

der Religionsforschung verstanden und dass die methodische Vielfalt nicht als Indifferenz, sondern als Erweiterung der Zugangsweisen und Datenerhebung erkannt werden. Beides soll, so postuliert sie, in eine fruchtbare Debatte um die Entwicklung von Theorien über Strukturen religiöser und gesellschaftlicher Wandlungsprozesse eingebracht werden.

In ihrem Beitrag *»Gegen: Methodenmonismus und Positivismus – Für: Auseinandersetzung mit moderner Naturwissenschaft, postmoderner Kritik und Feministischer Theorie«* fordert Birgit Heller eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Objektivitätsanspruch, den Idealen der Wertfreiheit und der kritischen Distanz, die sie als fragwürdig gewordene Maßstäbe kritisiert. Sie fordert eine Dekonstruktion von Objektivität und neue Qualitätskriterien für religionswissenschaftliche Forschung und stellt angesichts der Erkenntnis historisch kontingenter Normiertheit von Wissenschaft wieder die Frage nach der Religiosität von Religionswissenschaftlern und Religionswissenschaftlerinnen.

Franz-Peter Burkard setzt sich in seinem Beitrag *»Große Theorien und trübe Mischungen«* mit dem Verhältnis von Theorie und Empirie auseinander. Keine Wissenschaft komme ohne Theoriebildung aus, da Einzelaussagen ohne Einbettung in ein theoretisches Modell keine Bedeutung haben. Er plädiert für die Notwendigkeit, innerhalb der Religionswissenschaft große Theorien zu entwickeln, die aufgrund ihrer Komplexität viele Anschlussstellen produzieren und auf diese Weise Diskursmöglichkeiten steigern. Dagegen hält er die CSR für eine trübe Mischung, da sie mit ihrer Behauptung quasi substantieller »interner religiöser Vorstellungen« eine inkohärente Theorie entwickelt. Abschließend reflektiert Burkard über die Möglichkeiten von Interdisziplinarität und äußert Bedenken gegenüber der Übertragbarkeit der Gegenstände und Ergebnisse von verschiedenen Beschreibungssystemen.

Steffen Führling stellt in seinem Beitrag *»Diskursgemeinschaft Religionswissenschaft«* das Konzept der Diskursgemeinschaft vor, mit dem er einen analytischen Rahmen zur Reflexion und Bestimmung der Religionswissenschaft als akademische Disziplin bereitgestellt sieht. Er schließt Überlegungen zu neueren institutionellen Bedingungen unter Bologna an. Abschließend plädiert er für eine klare Unterscheidung von Religionsforschung und Religionswissenschaft und benennt fünf Charakteristika einer religionswissenschaftlichen Forschung.

In seinem Beitrag *»Symbolische Repräsentation als Bindeglied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften einschließlich Theologie für eine dialogische Religionswissenschaft«* stellt Christoph Elsas seine Idee einer dialogischen Religionswissenschaft vor, die Abschied von einer Zentralperspektive nehmen

solle, um die jeweiligen fachlichen Perspektiven auf Religiosität und Religionen zu moderieren. Er erläutert, inwiefern die Religionswissenschaft vom Dialog mit Symboltheorie und Neurobiologie, den theologischen Hermeneutiken, der sozialwissenschaftlichen Identitätstheorie sowie geschichts- und kulturwissenschaftlichen Beschreibungen profitieren könne.

In seinem Beitrag »*Zur theoretischen und methodologischen Relevanz der außereuropäischen Religionsgeschichte für die Religionswissenschaft*« stellt Christoph Kleine die Bedeutung der außereuropäischen Religionsgeschichte für die Religionswissenschaft am Beispiel der Bestimmung des Religionsbegriffs heraus. Er begreift Religion als polythetische Klasse und stellt fest, dass im vormodernen Ostasien diverse Klassenbegriffe existierten, die in Begriffsumfang und -inhalt signifikante Schnittmengen mit dem westlichen Religionsbegriff aufweisen. Mit seinen Ausführungen macht er deutlich, dass eine Dekonstruktion des Religionsbegriffs nicht dazu führen darf, dass Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler die Existenz ihres Faches in Frage stellen und dass die Religionswissenschaft sich weiterhin anschicken sollte, die großen Fragen zu stellen, um nicht schließlich in den Einzelwissenschaften aufzugehen. Eine religionswissenschaftliche Theoriebildung gerade zu den großen Fragen sei das Alleinstellungsmerkmal der Religionswissenschaft und darüber hinaus das zentrale Diskursfeld, welches die Kohärenz des Faches sicherstellt.

Bretislav Horyna kritisiert in seinem Beitrag »*Idiotae responsa*«, dass die Religionswissenschaft lediglich mit Hilfe äußerer Faktoren statt aus sich selbst heraus bestimmt wird. Er plädiert für eine zeitbeschränkte methodologische »Religionsvergessenheit« in der Religionswissenschaft zugunsten der Ausarbeitung einer Fundamentaltheorie der Religionswissenschaft, die die wissenschaftliche Identität dieser Disziplin anhand wissenschaftstheoretischer Prämissen bestimmt. Darüber hinaus fragt er nach dem Konzept von Empirie in der Religionswissenschaft und diskutiert die Wissenschaftlichkeit der Methoden der CSR.

Vadim Zhdanov stellt in seinem Beitrag »*Zwischen Religionsphänomenologie und Kulturhermeneutik: Eine methodenkritische Reflexion*« die These auf, dass eine religionswissenschaftliche Hermeneutik heute im Zuge der kulturalistischen Wende und des wachsenden Selbstverständnisses des Faches als einer kulturwissenschaftlichen Disziplin eine Art von Kulturhermeneutik sein soll, zumal die Forderung der Religionsphänomenologie, auch wenn sie kaum noch methodisch anwendbar ist, »Religionen zu verstehen« nach wie vor eine Aufgabe der Religionswissenschaft bleibe. Nach einer Diskussion religions-

hermeneutischer Ansätze, die gewöhnlich der Religionsphänomenologie zugehörig betrachtet werden befasst er sich mit der Problematik einer Kulturhermeneutik, für deren Weiterentwicklung er plädiert, da sie ein metatheoretisches Potential aufweise, das für die durch einen Methodenpluralismus ausgezeichnete Religionswissenschaft eine Art integrative Plattform bzw. ein Forschungsprogramm bieten könne.

Verena Maske stellt in ihrem Beitrag *»Kontinuität, Kohärenz und Anerkennung. Überlegungen zur Identität der Religionswissenschaft«* einige Reflexionen zu einer »Identitätsarbeit« der Religionswissenschaft an, die auf der Herstellung von Kontinuität im Sinne der Anknüpfung an die eigene Fachgeschichte, die Sicherung von Kohärenz verschiedener religionswissenschaftlicher Schulen und Denkrichtungen sowie der Herstellung von Anerkennung innerhalb des Wissenschaftssystems wie innerhalb der Gesellschaft basiert.

In seinem Beitrag *»Zu den Grenzen und Potentialen einer religionswissenschaftlichen Methodenintegration«* fordert Karsten Lehmann zum einen eine Erarbeitung gemeinsamer methodischer Standards innerhalb der Religionswissenschaft, zum anderen eine Reflexion darüber, inwieweit man zwischen den Methoden der religionswissenschaftlichen Referenzwissenschaften und den Methoden innerhalb der Religionswissenschaft differenzieren und integrierte Methoden weiterentwickeln sollte.

Sebastian Schüler gibt in seinem Beitrag *»Religion zwischen Kognition, Körper und kollektiver Dynamik – Versuch einer religionswissenschaftlichen Dialektik«* einen Überblick über kognitive Modelle, die von der Cognitive Science of Religion bislang nicht berücksichtigt werden, von denen aber ein wichtiger Beitrag auch für die Religionswissenschaft ausgehen könne. Die Religionswissenschaft könne einen wesentlichen Beitrag leisten, die vermeintliche Kluft zwischen Natur und Kultur im Kontext von Religion und Ritual neu zu überdenken, wenn der Versuch eines dialektischen Brückenschlags zwischen Kognitionswissenschaften und Sozialwissenschaften unternommen werden würde.

Anne Koch stellt in ihrem Beitrag *»Neo-institutionalistische Ideen für Perspektivität in der Religionswissenschaft«* fest, dass sich aus der religionswissenschaftlichen Fachgeschichte ein Theoriebedarf für Perspektivität in der Religionswissenschaft ableitet, da erst mit einer ausgearbeiteten Wissenschaftstheorie der Religionswissenschaft oder allgemeiner der Kulturwissenschaft theoretische Ansätze eine sinnvolle Lesart erhalten. Es seien bereits entscheidende Vorarbeiten zu einer solchen Theorie der Wissenssortierung geleistet worden, von daher könnten von der Religionswissenschaft wichtige Impulse

bei der Entwicklung dieser Wissenschaftstheorie ausgehen. Schließlich stellt sie an einem institutionentheoretischen Beispiel aus der Religionsökonomie den Erklärungswert von Perspektivität unter Beweis.

Wir hoffen, dass die Dokumentation dieses Workshops der schon lange anhaltenden und sich immer wieder neu entfachenden Debatte um die Integrität und Autonomie der Religionswissenschaft (Kurt Rudolph 1992, erstmals 1972) sowie der Frage nach ihrem zukünftigen Weg (Volkhard Krech 2006) einige neue Impulse geben kann.

Marburg im Herbst 2013

*Edith Franke und Verena Maske*

# Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften

Hubert Seiwert

Als ich vor fast zwei Jahren einwilligte, ein Diskussionspapier für den Arbeitskreis Theorie und Methodologie (AKTUM) der DVRW zu verfassen, tat ich das vor dem Hintergrund eines in Yggdrasill ausgetragenen Streites über die relative Bedeutung historischer und sozialwissenschaftlicher Forschung in der Religionswissenschaft. Dieser Streit ist Symptom einer zunehmenden internen Differenzierung des Fachs, die eine Folge seiner akademischen Professionalisierung und Expansion ist. Ich habe die Kognitionswissenschaften hinzugenommen, weil ich den Eindruck habe, dass sie für den Einfluss der Naturwissenschaften auf die Religionswissenschaft paradigmatisch sind und wir in Zukunft vielleicht nicht von zwei, sondern von drei Hauptrichtungen der Religionswissenschaft ausgehen müssen.

Die erste Frage, die eine Behandlung im AKTUM verdiente, ist: *Gibt es überhaupt eine Religionswissenschaft?* Ist Religionswissenschaft nicht vielmehr ein Oberbegriff für eine ganze Reihe von Wissenschaften, die sich mit Religion befassen? Wenn wir das *Wörterbuch der Religionen* (Auffahrt / Kippenberg / Michaels 2006) aufschlagen, finden wir Einträge zu vielen dieser »Religionswissenschaften« (u. a. Religionsanthropologie, -geographie, -ökonomie, -philosophie, -psychologie, -soziologie und -theologie), aber keinen zu Religionswissenschaft. Wohl aber ist die Geschichte der Religionswissenschaft behandelt. Könnte es sein, dass die Religionswissenschaft keine eigene Substanz hat, sondern nur einem historischen Prozess unterliegt, gleichsam einem Kreislauf der Wiedergeburten ohne Selbst? Einiges spricht für diese Vermutung, auch wenn ich die buddhistische Metaphorik nicht so weit treiben will, diesen Kreislauf der Wiedergeburten als leidhaft anzusehen und die Erlösung von allen Problemen unseres Fachs in seinem endgültigen Verlöschen zu suchen.

Radikal empirisch gesehen kann man argumentieren, dass es zwar eine Geschichte der Religionswissenschaft gebe, aber die Disziplin nur eine historisch wandelbare Zusammenballung verschiedener Faktoren sei. Schon Name und Form sind nicht klar bestimmbar. Je nach Zeit und Ort heißt die Disziplin *Religionswissenschaft*, *Vergleichende Religionswissenschaft*, *Religionsgeschichte*, *History of Religions*, *Comparative Religion*, *Study of Religions*, *Religious Studies*, *Histoire des Religions*, *Sciences Religieuses*, *Storia delle Religioni* und was es



noch sonst an Bezeichnungen gibt. Die institutionelle Form ist in Deutschland in unterschiedlichen Fakultäten und Fachbereichen und oft in Verbindung mit anderen Disziplinen etabliert: Religionswissenschaft und Kulturwissenschaften, Geschichtswissenschaft, Asienwissenschaften, Sozialwissenschaften, Theologie.

Noch unübersichtlicher wird die Lage, wenn wir berücksichtigen, dass die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion keineswegs eine Domäne der akademisch approbierten Religionswissenschaft ist. Die wenigsten der großen Theoretiker der Religion hatten akademische Positionen als Religionswissenschaftler, und auch in der Gegenwart kann man vermutlich nicht sagen, dass unser Fach den intellektuellen Diskurs über Religion dominiere. Lässt sich das Fach überhaupt über seine institutionellen Formen bestimmen? Ist nicht jede Religionsforschung zugleich auch Religionswissenschaft, so wie sie mit einigem zeitlichen Abstand auch Teil der Geschichte der Religionswissenschaft werden kann?

Man kann diese Fragen unterschiedlich beantworten, aber es ist klar, dass Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft als akademische Disziplin (Rudolph 1973) nicht selbstverständlich sind. Nach einer Seite immerhin scheint die wissenschaftstheoretische Abgrenzung klar zu sein, nämlich zur Theologie. Aber zur anderen Seite hin, zu den Geistes- und Sozialwissenschaften, sind die Grenzen offen. Dies ist unvermeidbar, weil Religionswissenschaft – zumindest in ihrer bisherigen Geschichte – Teil der Geistes- und Sozialwissenschaften ist und deren interne Differenzierung zu Einzelwissenschaften weniger durch wissenschaftstheoretische Notwendigkeit als durch praktische Erfordernisse und historische Kontingenz geprägt ist. Man wird vielleicht tatsächlich nicht anders können, als die Disziplin über ihre Geschichte zu bestimmen. Diese aber ist offen, und es wird sich zeigen, wie sie sich entwickelt.

Die Sache lässt sich auch von einer anderen Seite angehen. Wenn Religionswissenschaft nicht als eigenständige akademische Disziplin bestünde, brauchte man sie dann und müsste sie erfinden? Und wie sähe eine solche Religionswissenschaft aus der Retorte aus? Natürlich ist die Frage hypothetisch und unhistorisch, aber ich vermute, dass heute – anders als vor dreißig Jahren – ein Bedarf an wissenschaftlicher Erforschung von Religion und Religionen gesellschaftlich, politisch und auch akademisch gesehen wird und deshalb eine Form von Religionswissenschaft entstünde. Wahrscheinlich wäre sie stärker gegenwartsbezogen als historisch orientiert, aber mit Sicherheit würden die großen Fragen gestellt: Was ist Religion? Wieso gibt es Religion? Warum ist Religion universal? Warum wird Religion nicht durch Wissenschaft verdrängt?

Wie lässt sich die von Religionen ausgehende soziale und politische Dynamik erklären?

Die großen Fragen zu Religion werden heute nicht in der Religionswissenschaft behandelt, aber sie werden mit einer Intensität gestellt wie zuletzt am Ende des 19. Jahrhunderts. Vielleicht ist es ein Zeichen der Reife einer Wissenschaft, wenn sie sich den großen Fragen verweigert, weil sie alle schon gestellt und die Antworten darauf von der Wissenschaftsgeschichte überholt wurden. Vielleicht ist es aber auch Symptom einer alternden Wissenschaft, wenn sie ihren Gegenstand nur noch im Detail der kleinen Fragen wahrnimmt und die großen Fragen anderswo gestellt werden. Ich weiß es nicht, aber darüber könnte diskutiert werden, wenn es um Theorie und Methodologie der Religionswissenschaft geht.

Ich werde mich im Folgenden auch nur mit kleinen Fragen befassen, nämlich mit der Beziehung von historischer und sozialwissenschaftlicher Religionswissenschaft und der Herausforderung durch die *Cognitive Science of Religion*, die sich anschickt, die großen Fragen zu behandeln.

## **1. Religionswissenschaft als Geschichtswissenschaft oder Sozialwissenschaft?**

Die in Yggdrasill geführte Diskussion über die relative Bedeutung historischer und sozialwissenschaftlicher Forschung in der Religionswissenschaft war vor allem wegen der erkennbar hohen Emotionalität, mit der sie auf beiden Seiten geführt wurde, bemerkenswert. Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man annimmt, dass dabei auch persönliche Interessen verschiedener Art im Spiel waren. In der Tat besitzt der Streit um die methodische und inhaltliche Ausrichtung einer Wissenschaft einige wissenschaftspolitische Bedeutung, nicht zuletzt, weil davon Entscheidungen über die Art von Stellenausschreibungen und Forschungsprioritäten beeinflusst werden, die die Karrieremöglichkeiten von Wissenschaftlern und ihren Schülern betreffen. Dies gilt selbstverständlich auch für Wissenschaftlerinnen und ihre Schülerinnen.

Sieht man einmal von diesen persönlichen Interessen ab – was bei einer theoretischen Betrachtung, kaum aber in der wissenschaftlichen Praxis möglich ist – dann fällt es schwer, einen sachlichen Grund für einen Antagonismus zwischen historischer und sozialwissenschaftlicher Religionswissenschaft zu finden. In beiden Fällen geht es um die empirische Erforschung von Religionen oder Sachverhalten, die religionswissenschaftlich relevant erscheinen. Der

Hauptunterschied scheint darin zu bestehen, dass sozialwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft sich vorzugsweise mit zeitgenössischen Entwicklungen befasst, während Religionsgeschichte sich auf religionswissenschaftlich relevante Gegenstände der Vergangenheit konzentriert. Natürlich gibt es auch eine religiöse Zeitgeschichte und man kann auch historisch weiter zurückliegende Entwicklungen mit sozialwissenschaftlichen Methoden und Fragestellungen angehen. Aber in der Praxis reduziert sich der Unterschied zwischen beiden Ansätzen im Wesentlichen auf die zeitliche Dimension des Gegenstandes, woraus sich freilich einige methodische Konsequenzen ergeben.

Der offensichtlichste methodische Unterschied resultiert aus der Art der verfügbaren Daten. Bei der Erforschung der Vergangenheit gibt es keine andere Möglichkeit, als die Daten aus dem Material zu gewinnen, das aus der Vergangenheit übrig geblieben ist, aus Dokumenten und Monumenten. Der Prozess der Datengewinnung und -interpretation ist recht komplex und erfordert die Beherrschung historisch-philologischer Methoden, wozu in der Religionswissenschaft in der Regel die Kenntnis orientalischer oder alter Sprachen gehört. Wo es um die Untersuchung zeitgenössischer Entwicklungen geht, ist die Datenbasis eine andere. Natürlich können auch hier Dokumente als Datenquelle dienen. Aber es ist ein Merkmal der sogenannten empirischen Sozialforschung, dass die Daten erst durch Wissenschaftler erhoben werden, wenn auch nicht unbedingt durch diejenigen, die sie interpretieren. Die Erhebung und Interpretation quantitativer oder qualitativer Daten sind ebenfalls recht komplexe Prozesse, die die Beherrschung der Methoden empirischer Sozialforschung verlangen, was im Falle quantitativer Daten statistische und mathematische Kenntnisse einschließt.

Sowohl historisch-philologische Methoden als auch Methoden der empirischen Sozialforschung lassen sich nur mit hohem zeitlichem Aufwand solide erlernen, so dass es kaum einen Religionswissenschaftler gibt, der auf beiden Gebieten gleichermaßen kompetent wäre. Spezialisierung in der Forschung ist also unvermeidbar, und die Vorstellung, Religionswissenschaft »in der ganzen Breite des Faches« zu vertreten, ist nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch längst eine Utopie. Hier besteht ein gewisser Unterschied zu den meisten anderen akademischen Disziplinen, wie etwa der Geschichtswissenschaft oder der Ethnologie, die zwar inhaltlich so breit sind, dass sie eine Spezialisierung auf bestimmte Forschungsfelder notwendig machen, aber methodisch relativ homogen sind, so dass die Ausbildung in der Regel nicht die spätere Spezialisierung präjudiziert. Es wäre zu diskutieren, ob es in der Religionswissenschaft ein realistisches Ziel sein kann, das Studium so zu gestalten, dass die

methodischen Voraussetzungen sowohl für historische als auch für sozialwissenschaftliche Forschung fundiert vermittelt werden. Wenn dies nicht möglich sein sollte, wofür manches spricht, müsste darüber nachgedacht werden, ob und wie der fachinterne Zusammenhang aufrechterhalten werden kann.

Trotz der methodischen Unterschiede sind die Erkenntnisziele historischer und sozialwissenschaftlicher Religionswissenschaft ähnlicher, als es auf den ersten Blick scheint. In beiden Fällen geht es vor allem um religiöse Vorstellungen und Praktiken, um soziale Organisationsformen von Religion, um den Zusammenhang von Religion und sozialem Handeln und um individuelle religiöse Biographien. Natürlich wird nicht immer alles behandelt, aber unterschiedliche Fragestellungen lassen sich nur bedingt auf historische oder sozialwissenschaftliche Perspektiven zurückführen. Lange Zeit schien es, als sei die Erforschung religiöser Vorstellungen eine Domäne der Religionsgeschichte, die sich dabei auf die Interpretation von Texten stützt. Umgekehrt schien sich sozialwissenschaftliche Religionsforschung vor allem mit den Organisationsformen von Religion und ihrem Einfluss auf soziales Handeln zu befassen. Inzwischen interessiert sich die Religionssoziologie in hohem Maße für subjektive religiöse Vorstellungen und individuelle Biographien, und insbesondere die qualitative Forschung bedient sich hermeneutischer Methoden. Religionshistoriker befassen sich dagegen oft mehr mit den sozialen Strukturen und Wirkungen von Religionen als mit dem Inhalt religiöser Vorstellungen, Religionsgeschichte hat sich von der Geistesgeschichte zur Sozialgeschichte erweitert.

Die Fragestellungen unterscheiden sich also nicht grundsätzlich, auch wenn die Art der verfügbaren Daten gewisse Einschränkungen der Erkenntnismöglichkeiten mit sich bringt. Historische Quellen erlauben es nur in Ausnahmefällen, ein genaueres Bild über die religiösen Vorstellungen und Biographien von Personen zu gewinnen, die keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen haben und auch keiner Erwähnung durch andere für wert befunden wurden. Gegenwartsbezogene Forschung hat dagegen die Möglichkeit, durch Interviews und Befragungen selbst Daten zu produzieren, die Auskunft auch über Personen geben, die sonst vermutlich kaum historische Spuren hinterlassen würden. Außerdem ist es möglich, in der Gegenwart quantitative Daten zu erheben, die für historisch ältere Epochen nicht in gleichem Maße zur Verfügung stehen.

Diese Unterschiede sind eher gradueller als grundsätzlicher Art. Mit einigem Aufwand lassen sich auch im Rahmen der Religionsgeschichte quantitative Daten gewinnen und zuweilen geben die Quellen auch Aufschlüsse über

religiöse Vorstellungen und Biographien von Personen, die nicht Akteure auf der großen historischen Bühne waren. Aber in der Praxis besitzt die mehr oder weniger leichte Verfügbarkeit von Daten und geebener methodischer Pfade eine kanalisierende Wirkung auf die Forschung und entfaltet eine gewisse Eigendynamik. Für religionshistorische Forschung liegt es näher, sich auf Texte zu konzentrieren als auf die Erhebung quantitativer Daten; und für gegenwartsbezogene empirische Forschung ist es einfacher, sich mit überschaubaren Gruppen zu befassen als mit komplexen sozialen Strukturen und Prozessen. Dies scheint in beiden Forschungsfeldern die Tendenz zu einer gewissen Einäugigkeit zu fördern. Im Bereich der Religionsgeschichte blickt man mit Vorzug auf die literarische Überlieferung, die in der Regel den religiösen Mainstream repräsentiert. Im Bereich der qualitativen empirischen Forschung widmet man sich gerne der Untersuchung überschaubarer Gruppen, die häufig im religiösen Feld eine eher marginale Position einnehmen. Selbstverständlich gibt es Ausnahmen. Zumindest bei der deutschsprachigen Religionswissenschaft habe ich jedoch den Eindruck, dass die Einäugigkeit der gegenwartsbezogenen Forschung das Stadium der Behandlungsbedürftigkeit erreicht haben könnte. Jedenfalls scheint es, als ob die Suche nach unsichtbarer Religion und religiösen Randgruppen den Blick auf die sichtbare Religion zu verstellen drohe. Immerhin sind die etablierten Formen von Katholizismus und Protestantismus nicht ganz ohne gesellschaftliche Relevanz. Hier besteht ein weites und zumindest religionswissenschaftlich kaum beackertes Forschungsfeld. Vielleicht ist die Abneigung, sich diesem Feld zuzuwenden, ein später Reflex einer früheren Arbeitsteilung, nach der für die christlichen Kirchen die Theologien zuständig seien. Ich bin jedoch sicher, dass eine religionswissenschaftliche Erforschung des konventionellen Christentums der Gegenwart nicht in der Gefahr stünde, nur das zu wiederholen, was Theologie und Kirchensoziologie bereits geleistet haben.

Dass religionswissenschaftliche Forschung in der Lage ist, andere Fragen zu stellen und Antworten zu finden als die Kirchen- und Religionssoziologie, hat seinen Grund im Zusammenhang des Fachs. Dazu gehört auch die bisher noch bestehende diskursive Verbindung von sozialwissenschaftlicher und historischer Forschung. Erfahrungshorizont und Wissenshintergrund der Religionswissenschaft unterscheiden sich von dem der empirischen Sozialforschung ebenso wie von dem der Theologie. Die Geschichte des Fachs bringt es mit sich, dass in der Religionswissenschaft eine globalhistorische und komparative Perspektive selbstverständlich wurden, lange bevor in den meisten anderen Disziplinen sich der Blick über den europäischen Horizont zu erweitern be-

gann. Dieses kulturelle Kapital der Religionswissenschaft wurde vor allem durch die Religionsgeschichtsforschung akkumuliert, die sich lange Zeit überwiegend mit außereuropäischen und antiken Religionen befasste. Auch die sozialwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft partizipiert an diesem Kapital, ohne dass sie nichts anderes sein könnte als ein Teil der empirischen Sozialforschung oder auch der Kulturphilosophie. Natürlich ließe sich auch damit leben und argumentieren, dass eine gewisse Beschränktheit im Blick auf Religionen einer Spezialisierung förderlich sei und zudem die Theoriebildung nicht durch übermäßige Kenntnis der Empirie behindere. Trotzdem scheint es mir, dass auch bei der Erforschung zeitgenössischer Formen von Religion empirische Sozialforschung und Kulturphilosophie nicht ausreichend sind. Die Religionswissenschaft kann dabei nämlich auf einen Fundus an historischem und theoretischem Wissen über Religion rekurrieren, der den allgemeinen Sozialwissenschaften in der Regel fehlt.<sup>1</sup>

Andererseits würde auch die Religionsgeschichtsforschung in der Gefahr stehen, nichts anderes zu sein als ein Teil historischer oder orientalistischer Disziplinen, wenn sie nicht in den diskursiven Zusammenhang der Religionswissenschaft eingebunden wäre. Auch damit könnte man leben, aber der Preis wäre auch hier eine gewisse Beschränktheit der Forschung, soweit es um den Blick auf Religion geht. Ich brauche das nicht weiter zu erläutern.

## 2. Systematische Religionswissenschaft und Religionstheorie

Sowohl historische als auch sozialwissenschaftliche Forschung sind zunächst einmal *empirische* Forschung im weiteren Sinn, d. h. sie produzieren Sätze, deren Geltung intersubjektiver Überprüfung zugänglich ist und die sich auf Gegenstände beziehen, die sich räumlich und zeitlich verorten lassen. Die Zufälle der Wissenschaftsgeschichte haben dazu geführt, dass die Religionswissenschaft – anders als etwa die allgemeine Geschichtswissenschaft – von Anfang an eine starke theoretische und systematische Komponente umfasst. Dabei

---

1 Um ein Beispiel zu nennen: Sozialwissenschaftliche Arbeiten über Themen wie religiösen Pluralismus, Privatisierung von Religion, neue religiöse Bewegungen und andere vermeintlich typisch moderne religiöse Entwicklungen ignorieren in der Regel, dass ähnliche Erscheinungen auch in vormodernen Gesellschaften zu beobachten sind. Die Theoriebildung stünde auf wesentlich sichererer empirischer Basis, wenn sie dies berücksichtigen würde. Es muss allerdings eingeräumt werden, dass auch von Seiten der Religionswissenschaft bisher wenig unternommen wurde, diese beschränkte Sicht zu korrigieren.

geht es um die Produktion von Sätzen, die sich auf Gegenstände beziehen, die nicht räumlich und zeitlich verortet sind. Solche Gegenstände sind in der Regel theoretische Begriffe, wie *Religion*, *Ritual*, *Säkularisierung*, oder *Spiritualität*. Die gleichen Wörter werden auch als Klassenbegriffe gebraucht, unter die bestimmte empirische Gegenstände subsumiert werden, so dass man etwa von der *Religion der australischen Ureinwohner* oder *zeitgenössischer Spiritualität* sprechen kann. Auf die damit verbundenen Probleme der wissenschaftlichen Begriffsbildung kann hier nicht eingegangen werden, obwohl es auch für die Religionswissenschaft nützlich wäre, wissenschaftstheoretischen und methodologischen Fragen gelegentlich wieder Aufmerksamkeit zu schenken.

Theoriebildung tendiert nämlich dazu, sich zu selbstreferenziellen Diskursen zu entwickeln und den Bezug zur Empirie zu verlieren. Man muss das nicht negativ bewerten, denn Philosophie und Literatur stehen in hohem Ansehen. Ein postmodernes Wissenschaftsverständnis wird das Verlangen nach Präzision und empirischer Überprüfbarkeit von Theorien als borniertes Festhalten an historisch kontingenten Normen bewerten, das einem komplexen Verständnis der Welt entgegenstehe. Ein Opfer solcher kleinlich erscheinenden Borniertheit wurde bekanntlich die Religionsphänomenologie, die mit dem Messer der Wissenschaftstheorie geschlachtet wurde. Es mag die Zeit kommen, sie wiederzubeleben, wenn die Religionswissenschaft von den Fesseln positivistischer Wissenschaft befreit wurde.

Solange es nicht soweit ist, spricht nichts dagegen, die Religionswissenschaft als eine empirische Wissenschaft zu begreifen, deren Theorien einer Überprüfung nicht völlig unzugänglich sein sollten. Leider ist es so, dass mit der Religionsphänomenologie nicht nur die einzige spezifisch religionswissenschaftliche Methode an der Forderung nach empirischer Überprüfbarkeit gescheitert ist, sondern auch die einzige spezifisch religionswissenschaftliche Theorie. Es mag tröstlich erscheinen, dass Rudolf Otto und Mircea Eliade in manchen anderen Disziplinen weniger kritisch gesehen werden als in der Religionswissenschaft, zumal der deutschsprachigen. Dies ändert jedoch nichts daran, dass die Theorieproduktion der postphänomenologischen Religionswissenschaft sich weitgehend auf die Rezeption von Theorieansätzen anderer Disziplinen beschränkt. Man kann dies als Ausdruck der interdisziplinären Orientierung deuten. Möglicherweise liegt inzwischen auch die methodologische Latte in der Religionswissenschaft zu hoch, um noch zu theoretischen Sprüngen zu ermutigen. Die Zurückhaltung der Religionswissenschaft beim Formulieren allgemeiner Theorien über Religion ist auch sachlich begründet, weil die Empirie sich gegen große Theorien sperrt. Andere Disziplinen können

unbefangener über Religion theoretisieren. Vielleicht ist es aber auch so, dass in der deutschen Religionswissenschaft die Kritik an der Phänomenologie zu einem Übermaß an theoretischer Zurückhaltung geführt hat, jedenfalls soweit es um den Gegenstand Religion geht. In einer Zeit, in der das gesellschaftliche und auch das wissenschaftliche Interesse an Religion eine Renaissance erleben, könnte die Religionswissenschaft sich selbst marginalisieren, wenn sie die Theoriebildung anderen Disziplinen überlässt.

In der postphänomenologischen Ära sind es vor allem zwei Ansätze, die den Anspruch erheben können, der Religionstheorie wesentliche und vermutlich nachhaltige neue Impulse gegeben zu haben. Der eine ist die *Rational Choice* Theorie, die über die Soziologie aus den Wirtschaftswissenschaften rezipiert wurde. Obwohl sie sicher nicht die universale Religionstheorie ist, als die sie von Stark und Bainbridge (1987) einmal konzipiert wurde, und wie jede Theorie ihre Mängel hat, hat sie grundlegende theoretische Erkenntnisse formuliert, die bei der Untersuchung religiösen Handelns nicht mehr ignoriert werden können. Der zweite Ansatz firmiert als *Cognitive Science of Religion*, was nicht ganz dasselbe ist wie *kognitive Religionswissenschaft*, weil »Science« hier dezidiert im Sinne von »Naturwissenschaft« verstanden wird. Im Unterschied zur *Rational Choice* Theorie lässt dieser Theorieansatz sich nicht ohne größere Probleme in die Religionswissenschaft integrieren, weil er auf kognitionswissenschaftlichen und neuropsychologischen Forschungen basiert, die mit traditionellen religionswissenschaftlichen Methoden nicht nachvollziehbar sind. Die *Cognitive Science of Religion* ist nach eigenem Verständnis nicht Teil der Religionswissenschaft, sondern eine interdisziplinäre Forschungsrichtung, deren Ziel es ist, Religion mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und Methoden zu erklären.

Hinsichtlich des Religionsbegriffs ähneln sich die *Rational Choice* Theorie und die *Cognitive Science of Religion*, indem sie beide gleichsam zurück zu den Wurzeln der religionswissenschaftlichen Theoriegeschichte gehen, nämlich zu Tylors Bestimmung des Kerns von Religion als *belief in spiritual beings*. Statt »spiritual beings« heißt es jetzt vorzugsweise »supernatural agents«. Man kann diese Bestimmung von Religion als naiv und eine Form von *folk science of religion* ansehen, weil sie mehr als hundert Jahre religionswissenschaftlicher Theoriegeschichte ignoriert; oder man sieht in ihr eine notwendige Rückbesinnung auf die wesentlichen Formen von Religion. Auf jeden Fall hat sie den Vorteil, dem intuitiven Verständnis von Religion recht nahe zu sein, so dass sie zumindest außerhalb der Religionswissenschaft ein hohes Maß an Plausibilität besitzt. Für die Religionswissenschaft bedeutet dies eine Herausforderung,



weil sie entweder diesen simplen Religionsbegriff akzeptieren muss und damit zurück auf Feld eins ihrer Theoriegeschichte kommt oder aber gezwungen ist, der Frage, was denn *Religion* ausmache, mehr Aufmerksamkeit zu schenken, als es in den letzten Jahrzehnten der Fall war. Eine bloße Dekonstruktion des Religionsbegriffs als Produkt abendländischer Geistesgeschichte und ideologischer Interessen mag zwar im fachinternen Diskurs überzeugend sein, sie reicht jedoch nicht aus, um der Religionswissenschaft im interdisziplinären Diskurs über Religion eine maßgebliche Rolle zu sichern.

### 3. Cognitive Science of Religion

Der als *Cognitive Science of Religion* (CSR) firmierende Ansatz verdient aus mehreren Gründen besondere Beachtung. Zum einen – darauf habe ich schon hingewiesen – geht die CSR hinsichtlich ihrer Methoden, theoretischen Annahmen und interdisziplinären Orientierung deutlich über die traditionelle Religionswissenschaft sowohl in ihrer historischen als auch in ihrer sozialwissenschaftlichen Ausprägung hinaus. Vertreter der CSR sehen diese Forschungsrichtung als eine naturwissenschaftlich fundierte Wissenschaft von Religion. Dies ist deshalb nicht ohne Bedeutung, weil gegenwärtig den Naturwissenschaften eine gewisse Leitfunktion zugeschrieben wird. *Wissenschaft* heißt *Science*, und *Science* heißt *Naturwissenschaften*. Nicht nur wissenschaftspolitisch sind die Kulturwissenschaften in der Defensive, sie haben zum Teil auch selbst ihre eigene Wissenschaftlichkeit post-modernistisch dekonstruiert, so dass sie es in den Zeitungen allenfalls ins Feuilleton schaffen, nicht jedoch auf die Wissenschaftsseite. Die CSR kann also auch als ein Versuch gewertet werden, Religionswissenschaft, d. h. *the Study of Religions*, als *Science* neu zu begründen. Damit wird der Anspruch der kulturwissenschaftlichen<sup>2</sup> Religionswissenschaft auf Wissenschaftlichkeit in Frage gestellt.

Nicht ganz in Übereinstimmung mit dem Selbstverständnis als *Science* ist eine gewisse Ideologiefanfälligkeit der CSR. Ich meine damit nicht die Tatsache, dass sich sowohl Vertreter des neuen wissenschaftlichen Atheismus à la Richard Dawkins als auch deren Kritiker auf Ergebnisse der CSR berufen, um ihre Position zu begründen. Gegen Zuspruch von der falschen Seite kann sich keine Theorie wehren. Vielmehr scheint es mir, dass die CSR selbst der Gefahr

---

2 Ich benutze »Kulturwissenschaften« als Oberbegriff für »Geistes- und Sozialwissenschaften«, nicht als Übersetzung von *cultural studies*.

ausgesetzt ist, ideologisch zu werden, indem der propagierte »Naturalismus« des wissenschaftlichen Ansatzes einseitig als naturwissenschaftlicher Materialismus interpretiert wird. Wir kommen hier sehr nah an weltanschauliche Fragen und Glaubenspositionen,<sup>3</sup> die wissenschafts-theoretisch nicht begründet werden können. Es ist sicher legitim, die biologischen und neuropsychologischen Voraussetzungen von Religion stärker in die religionswissenschaftliche Forschung einzubeziehen, als es in der Vergangenheit der Fall war; aber ein darauf reduzierter Naturalismus ist zumindest dann ideologisch, wenn damit impliziert wird, nicht materielle, d. h. mit den Methoden der Naturwissenschaften nicht beschreibbare Tatsachen, seien wissenschaftlich irrelevant. Nachdem die Religionswissenschaft sich von metaphysischen Annahmen theologischer Provenienz befreit hat, könnte sie der Metaphysik eines materialistischen Naturalismus verfallen.

Sie wird sich davor vermutlich nur schützen können, wenn sie sich ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit versichert, indem sie methodologische und wissenschaftstheoretische Fragen wieder stärker beachtet. Es ist nämlich nicht so, dass allein der Anspruch, Religion mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu erklären, ein hinreichender Nachweis wissenschaftlicher Fundierung sei. Die kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft hat keinen Grund, sich gegenüber der CSR wissenschaftlich in der Defensive zu fühlen. Denn deren methodische Voraussetzungen sind weit weniger gesichert, als sie selbst zu glauben scheint. Ich kann darauf hier nicht im Detail eingehen, will jedoch wenigstens einige Punkte erwähnen.

Ein zentraler Schwachpunkt der CSR scheint mir darin zu bestehen, dass es mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht möglich ist, die theoretischen Annahmen empirisch zu überprüfen. Dies gilt allein schon deshalb, weil das Explanandum *religiöse Vorstellungen* (d. h. mentale Repräsentationen von *supernatural agents*) sich empirischer Beobachtung entzieht. Die theoretischen Grundannahmen der CSR machen es notwendig, religiöse Vorstellungen als *individuelle* mentale Repräsentationen zu begreifen, die das Produkt neuronaler Prozesse im Gehirn sind. Nun kann man zwar mit naturwissenschaftlichen Methoden neuronale Prozesse untersuchen, es besteht jedoch keine Möglich-

---

3 Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die sicher witzig gemeinte, aber in ihrer Metaphorik bezeichnende Selbstbeschreibung des Archive for Religion and Cognition: »The goal of the Archive for Religion & Cognition is to create a forum that enhances research in the field of the cognitive science of religion (CSR) by promoting communication between old converts, as well as facilitating the first steps of new proselytes to this emerging paradigm.« (<http://www.iacsr.com/Ressources.htm>; Zugriff 13.05.2008)

keit, den *Inhalt* von Vorstellungen zu identifizieren. Ob ein Individuum religiöse Vorstellungen hat und welcher Art diese möglicherweise sind, lässt sich grundsätzlich nicht feststellen, schon gar nicht mit den Methoden der Biologie und Neuropsychologie. Im besten Fall lassen sich mehr oder weniger begründete Vermutungen über individuelle religiöse Vorstellungen anstellen, indem wir sprachliche Äußerungen verstehen. Wir können Menschen über ihre Vorstellungen befragen oder Texte lesen, die sie geschrieben oder gesprochen haben, und daraus Rückschlüsse ziehen, indem wir sie interpretieren. Damit aber sind wir nicht mehr bei naturwissenschaftlichen Methoden, sondern im Bereich der Hermeneutik, d. h. der »konventionellen« geistes- und sozialwissenschaftlichen Religionswissenschaft. Diese aber ist methodisch nicht so naiv zu meinen, die Interpretation sprachlicher Äußerungen sei eine einfache Sache, die nach Art der Fundamentalisten jeden Text einfach im Wortsinne nehmen könne. Aber wie auch immer, die vermeintliche Exaktheit naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise kann grundsätzlich nicht größer sein als die Exaktheit der Interpretation sprachlicher Äußerungen, ohne die auch die CSR nicht auskommt – auch wenn sie dies methodisch nicht reflektiert.

Nun könnte man einwenden, dass der Hinweis auf mangelnde empirische Überprüfbarkeit der Theorien Ausdruck einer kleinlichen Borniertheit sei, die die Entwicklung großer Theorien durch wissenschaftstheoretische Besserwisserie behindere. Aber anders als die Religionsphänomenologie erhebt die CSR den Anspruch, eine *hard science* zu sein, die sich auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Methoden stütze. Dieser Anspruch jedenfalls ist nicht aufrechtzuerhalten, weil sich die Bedeutung von Sätzen und damit auch der Inhalt religiöser Vorstellungen nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden erkennen lassen. Immerhin kann man argumentieren, dass die CSR zumindest nicht weniger wissenschaftlich sei als eine kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft. Diese Rückzugsposition lässt sich schon deshalb leicht verteidigen, weil auch die kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft selbstverständlich nicht frei von methodischen Fehlern und theoretischen Irrtümern ist.

Zu den methodischen Fehlern, die die CSR mit Teilen der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft teilt, gehört die Verwechslung von symbolischen Repräsentationen mit mentalen Repräsentationen. Mentale Repräsentationen, also individuelle religiöse Vorstellungen, mögen zwar durch Introspektion zum Objekt wissenschaftlicher Betrachtung werden, aber die Wahrnehmung des eigenen Denkens bietet keinen Zugang zum Denken anderer.

Dieses Dilemma wird von der empirischen Sozialforschung nicht besser gelöst als von der klassischen Hermeneutik, auf die sich die Religionsphäno-

menologie bezog. Wie viele Interviews wir auch durchführen und wie viele Texte wir auch lesen, empirisch zugänglich ist uns nicht der Inhalt fremden Denkens oder fremden Glaubens, sondern im besten Fall dessen sprachliche Repräsentation zu einem bestimmten Zeitpunkt. Sofern wir nicht den besten Fall erwischen, haben wir vielleicht nur die Antwort auf eine Frage, die sich der Sprecher nie gestellt hätte, oder eine sprachliche Äußerung, die der Autor aus welchen Gründen auch immer für opportun hält. Nicht einmal mit den Methoden der Inquisition können wir jemals sicher in Erfahrung bringen, was andere Menschen glauben und denken. Das ist auch gut so, weil es die Menschheit vor mentalem Voyeurismus schützt (eine zugegebenermaßen unwissenschaftliche Bemerkung).

Selbst wenn wir die *ipsissima verba* von Buddha, Jesus oder Ron Hubbard hätten, könnten wir bestenfalls vermuten, was sie »wirklich« gedacht haben. Vertreter der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft sind zwar gelegentlich versucht, den persönlichen religiösen Glauben bedeutender oder weniger bedeutender Menschen bestimmen zu wollen, aber dass dies nicht möglich ist, ist kein grundsätzliches theoretisches Problem, sondern Folge einer falsch gestellten Frage. Es reicht, danach zu fragen, was das, was sie gesagt oder geschrieben haben, bewirkt oder bewirkt hat. Für die CSR ist die Unmöglichkeit, subjektives Denken zu ergründen, jedoch ein theoretisches Dilemma, weil nach deren Axiom religiöse Vorstellungen nicht außerhalb der individuellen Gehirne bestehen.<sup>4</sup> Damit wird ihre Erforschung ein Ding der Unmöglichkeit. Wie wir gesehen haben, wird dieses theoretische Postulat jedoch in der wissenschaftlichen Praxis der CSR ignoriert, indem durchaus religiöse Vorstellungen untersucht werden, die außerhalb der individuellen Gehirne durch Sprache repräsentiert sind. Die Theorie widerlegt sich also methodisch selbst.

Natürlich würden die CSR und allgemein die Kognitionswissenschaften dem widersprechen und darauf verweisen, dass die Bedeutung sprachlich symbolisierter religiöser Vorstellungen nicht außerhalb des Gehirns derjenigen bestehe, die die Texte sprechen, schreiben oder verstehen. Es gebe keine Vorstellungen unabhängig von vorstellenden Subjekten, und das heißt: unabhängig von vorstellenden Gehirnen. Dies sind bedenkenswerte Argumente, die jedoch hier nicht weiter zu diskutieren sind. Es geht dabei um Fragen, die wissenschaftlich und schon gar religionswissenschaftlich nicht zu klären sind,

---

4 Vgl. z. B. Boyer (2001), 35–37. Die Position wird prägnant formuliert von Scott Atran (2002, 10): »Cultures and religions do not exist apart from individual minds that constitute them [...].«

weil ihre Beantwortung von philosophischen oder weltanschaulichen Vorentscheidungen abhängt. Im Falle der CSR wird eine Vorentscheidung im Sinne eines nicht näher bestimmten Naturalismus getroffen. Grundsätzlich ist gegen eine naturalistische Position nichts einzuwenden, wenn damit gemeint ist, dass Religion ein natürliches und kein übernatürliches Phänomen sei. Man kann auch die These akzeptieren, dass alles, was existiert, Teil der Natur sei, also es nichts anderes gebe als die natürliche Wirklichkeit. Allerdings hat das Prädikat »natürlich« im Zusammenhang mit *Wirklichkeit* nur dann einen Sinn, wenn es im Kontrast zu bestimmbar negativen wie »unnatürlich«, »übernatürlich« »unternatürlich«, »außernatürlich« oder »metaphysisch« gebraucht wird. Wenn die *International Association for the Cognitive Science of Religion* in ihrer Selbstbeschreibung betont, dass sie »the naturalistic study of religion« fördere,<sup>5</sup> dann ist damit offensichtlich nicht die Selbstverständlichkeit gemeint, dass Religionswissenschaft sich nicht mit metaphysischen Gegenständen befasst. Die Spezifizierung *naturalistic study of religion* vollzieht implizit eine Abgrenzung zu *historical and social scientific studies of religion* im Sinne eines Begriffs von Naturalismus, der »natürlich« mit »materiell« gleichsetzt. Danach sei alle Wirklichkeit durch materielle Ursachen bedingt, die wissenschaftlich erforscht und erkannt werden können. Dies gelte auch für Vorstellungen, Ideen, »Geist« und ähnliche scheinbar immaterielle Gegenstände, die in keiner anderen Form existierten als als individuelle Bewusstseinsinhalte, deren materielle Basis neuronale Prozesse seien. Deshalb sei die Funktionsweise des Gehirns zu untersuchen, wenn wir das Zustandekommen und die Verbreitung religiöser Vorstellungen erklären wollen. Dem wird man nicht grundsätzlich widersprechen wollen, wenn damit intendiert ist, die neuronalen Voraussetzungen für das Haben religiöser Vorstellungen zu erhellen, und wenn wir gleichzeitig einschränken, dass mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht erkannt werden kann, ob überhaupt religiöse Vorstellungen vorliegen.

Es wäre unfair, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass der Erklärungswert einiger der zentralen Theorien, die in der CSR bisher entwickelt wurden, nur sehr gering ist und die Theorien selbst höchst fragwürdig.<sup>6</sup> Denn die CSR

---

5 »Objectives of the IACSR«: <http://www.iacsr.com> (Zugriff 15.05.2008).

6 Ich muss hier einräumen, dass die Theorien über die Funktionsweise des Gehirns, die sich auf (keineswegs unumstrittene) Erkenntnisse der Kognitionspsychologie und Neurowissenschaften stützen, mitnichten trivial sind, aber dies sind keine Erkenntnisse der CSR. Die Anwendung dieser Erkenntnisse auf religiöse Vorstellungen führt jedoch zu dem recht trivialen Ergebnis, dass das menschliche Gehirn so funktioniert, dass es religiöse

ist eine sehr junge Wissenschaft und wird möglicherweise in der Zukunft stärkere und besser begründete Theorien entwickeln. Insbesondere die Verbindung von Kognitionsforschung und Evolutionstheorie scheint mir ein sehr fruchtbarer theoretischer Ansatz zu sein. Es geht mir hier nicht um eine grundsätzliche Kritik an der CSR, die ich für eine höchst interessante und begrüßenswerte Erweiterung der religionswissenschaftlichen Perspektive halte. Die Einbeziehung der Erkenntnisse und Theorien biologischer Wissenschaften kann der Religionswissenschaft neue theoretische Impulse geben. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass die CSR deutliche methodische und theoretische Schwächen aufweist. Sie ist damit bekanntlich nicht allein. Aber die Impulse der CSR können produktiv in der Religionswissenschaft wirken, wenn diese sich damit kritisch auseinandersetzt. Der Anspruch der CSR, eine *naturalistische* Wissenschaft der Religion zu sein, sollte die kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft zu einer Reflexion ihres eignen Verständnisses von Wissenschaft veranlassen. Denn dieser Anspruch impliziert, dass die historische und sozialwissenschaftliche Religionswissenschaft nicht naturalistisch sei. Wenn dies so sein sollte, dann müsste geklärt werden, welche nicht naturalistische Position denn die (kulturwissenschaftliche) Religionswissenschaft vertrete.

Wir sehen, dass wir hier schnell in ein schwieriges Terrain kommen, in dem wissenschaftstheoretische, methodologische und ideologische Probleme zu einem dichten Gestrüpp verwachsen sind. Was bedeutet »Naturalismus« im Zusammenhang mit Religionswissenschaft? Impliziert ein ontologischer Naturalismus einen methodologischen Naturalismus und umgekehrt? Lässt sich die Position, dass es keine andere Wirklichkeit und keine anderen Ursachen gebe als die, die sich mit den Methoden der Naturwissenschaften erkennen lassen, begründen? Wenn ja, kann dann eine kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft noch weiter den Anspruch erheben, eine empirische Wissenschaft zu sein? Wenn nein, um welche anderen Formen von Wirklichkeit handelt es sich, die von einer kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft untersucht werden?

---

Vorstellungen haben kann. Schon die weitergehende Theorie, dass religiöse Vorstellungen (d. h. counterintuitive beliefs in supernatural agents) aufgrund der Funktionsweise des Gehirns besonders gut im Gedächtnis bleiben und sich deshalb leicht verbreiten (vgl. Boyer 2001, 71–89), ist wenig überzeugend, weil bekanntlich viele religiöse Vorstellungen keine Verbreitung finden und viele nicht religiöse Vorstellung weite Verbreitung. Die Theorie besagt also nicht mehr, als dass sich religiöse Vorstellungen und nicht-religiöse Vorstellungen aufgrund der Funktionsweise des Gehirns verbreiten können oder auch nicht verbreiten können. Dies ist kein Erkenntnisgewinn.

Natürlich geht es hier um Fragen, die nicht allein die Religionswissenschaft betreffen, sondern auch andere historische und sozialwissenschaftliche Disziplinen. Und es geht um Fragen, die nicht nur eng mit weltanschaulichen Positionen verknüpft sind, sondern auch wissenschaftspolitische Bedeutung besitzen. Denn wenn es keine Argumente gegen die These gäbe, dass alle Ursachen materieller Art seien und jede Erklärung der Wirklichkeit deshalb in Kategorien der Naturwissenschaften erfolgen müsse, dann wäre es vernünftig, einem naturwissenschaftlichem Zugang zu Religion den Vorrang vor einem kulturwissenschaftlichen einzuräumen.

Ich glaube jedoch nicht, dass die Wahrscheinlichkeit einer solchen Entwicklung sehr groß ist. Man kann wahrscheinlich gute Gründe gegen einen »Naturalismus« anführen, der soziale und kulturelle Tatsachen und damit auch Religionen glaubt auf individuelle neuronale Prozesse reduzieren zu können. Die CSR ist keine Alternative zur kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft, sondern eine neue theoretische Perspektive, die wie auch andere Theorien manches im Feld der Religionen erklärt und vieles unerklärt lässt. Die Verknüpfung der Religionswissenschaft mit Theorien und Fragestellungen der Biologie, wofür die CSR ein Beispiel ist, entspricht der interdisziplinären Offenheit des Fachs und schützt es vor theoretischer Erstarrung.

Möglicherweise wird die bisherige Differenzierung der Religionswissenschaft in eine historisch und eine sozialwissenschaftlich orientierte Forschungsrichtung um eine biologische erweitert werden. Neben der Kognitionspsychologie sind auch die biologische Evolutionstheorie, die Soziobiologie und die Epidemiologie Disziplinen, deren Erkenntnisse die religionswissenschaftliche Theoriebildung beeinflussen könnten. Für die kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft ist dies eine Herausforderung, der eigenen Theoriebildung sowie methodologischen und wissenschafts-theoretischen Fragen stärkere Aufmerksamkeit zu schenken.

## Literatur

- Atran, Scott (2002): *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Auffahrt, Christoph / Kippenberg, Hans G. / Michaels, Axel (Hrsg.) (2006): *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Pascal Boyer (2001): *Religion explained. The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.
- Rudolph, Kurt (1973): Das Probleme der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 27, 105–131.
- Stark, Rodney & William Bainbridge (1987): *A theory of religion*. New York: Peter Lang.





# **Fachliche Spezialisierung, methodische Integration, Mut zur Theorie und die Marginalität der Kognitionswissenschaften**

**Edith Franke**

## **Einleitung**

Ist die Religionswissenschaft als akademische Disziplin ein wissenschaftshistorisches Zufallsprodukt, wie Hubert Seiwert es provokant formuliert? Und ist sie damit lediglich eine antiquierte begriffliche Klammer für Religionsforschungen, die schon längst in den Kultur-, Geschichts- oder Sozialwissenschaften aufgegangen sind?

Einige Entwicklungen sprechen für diese Einschätzung, denn die Religionen, Zeiten und Regionen, auf die sich religionswissenschaftliche Forschungen richten, scheinen mindestens ebenso vielfältig und disparat wie die methodischen Zugänge, die jeweiligen Spezialisierungen und interdisziplinären Vernetzungen. Warum also verbringen wir nicht schon längst unsere Zeit ausschließlich im Austausch mit der Südostasienwissenschaft, der Politikwissenschaft und Soziologie, wie es für meine Forschung zur religiösen Pluralität in der islamischen Kultur Indonesiens sinnvoll ist, oder der Sinologie, Geschichtswissenschaft und Orientalistik, wie es für Forschungsthemen von Hubert Seiwert nahe liegen könnte? Meiner Ansicht nach gibt es gute Gründe, dass sich im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Fachtagung ganz unterschiedlich ausgerichtete und ausgebildete Kolleginnen und Kollegen treffen, um sich über ihr Verständnis von Religionsforschung und Religionswissenschaft auszutauschen, auch wenn die Gegenstände und Methoden ihrer jeweiligen Forschungen stark divergieren.

Mit meinem kurzen Statement möchte ich, auch vor dem Hintergrund einer Reflexion der Entwicklung meiner eigenen Forschungsschwerpunkte einen kleinen Beitrag zur Debatte um die Identität und Positionierung der Religionswissenschaft als systematischer Disziplin leisten.

Auf den ersten Blick mag es überraschen, dass mein Dissertationsprojekt zu veränderten religiösen Vorstellungen christlich und feministisch geprägter Frauen in Deutschland (Franke 2002) von Hubert Seiwert betreut wurde, dessen Forschungsinteresse auf die chinesische Religionsgeschichte gerichtet ist. Ebenso erstaunlich mag es erscheinen, dass ich nach dem Interesse an Veränderungsprozessen religiöser Gegenwartskultur in Deutschland meinen wissen-

schaftlichen Fokus auf das Verhältnis von Staat und Religionen im islamisch geprägten, modernen Indonesien gerichtet habe. Auf den zweiten Blick lassen sich genau hierin jedoch exemplarisch Verbindungslinien erkennen, die aufgrund eines geteilten systematischen, religionswissenschaftlichen Interesses vorliegen. Wenn Religionswissenschaft sich nicht auf einen engen Religionsbegriff bezieht und sich nicht auf eine spezifische Methode oder die Erforschung ganz bestimmter Religionen festlegen lässt, dann wird deutlich, dass die Frage nach den Strukturen in der Entwicklung, den Wandlungsprozesse und den Wirkungen von Religionen sowohl in individuellen Lebensgeschichten als auch in sozialen Gemeinschaften und Gesellschaften in unterschiedlichen historischen und gegenwärtigen Kontexten das gemeinsame Interesse ausmacht.

Ich denke, dass es vor allem solche systematisch-theoretischen Perspektiven sind, die uns bei aller Heterogenität der Untersuchungsgegenstände und Methoden religionswissenschaftlich verbinden. Entsprechend virulent wird die Frage nach der Identität und Positionierung von Religionswissenschaft, die sich weder als Hilfswissenschaft noch als moderierendes Forum anderer Fächer, sondern als eigenständige Disziplin versteht.

Über das Selbstverständnis, den Gegenstand und die Aufgaben der Religionswissenschaft sowie ihre Schnittstellen und Abgrenzungen zu anderen Disziplinen (insbesondere der Theologie) wurde und wird in unserer Disziplin fast ebenso viel gestritten wie über den Religionsbegriff selbst. Im Jahr 2006 hat der Bochumer Kollege Volkhard Krech in einem programmatischen Aufsatz mit dem Titel »Wohin mit der Religionswissenschaft?« vorgeschlagen, Religionsforschung nicht länger im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Fachdisziplin zu verorten, sondern sie als ein »integrales Forum« zu verstehen, auf dem verschiedene mit Religion befasste Disziplinen miteinander ins Gespräch kommen« (Krech 2006: 101). Hintergrund für seine Argumentation ist die Auffassung, dass Religionswissenschaft weder eine genuine Methode noch einen genuinen Gegenstand besitze, was für die Identität eines Faches als eigenständiger Disziplin jedoch eine wesentliche Voraussetzung sei. Dieser Auffassung Krechs werde ich in meinem Beitrag widersprechen und dabei auf die von Hubert Seiwert aufgeworfene Frage nach der Positionierung der Religionswissenschaft zwischen Sozial-, Geschichts- und Kognitionswissenschaften mit einem Plädoyer für fachliche Spezialisierung (1), methodische Integration (2), Mut zur Theorie (3) und der Marginalität der Kognitionswissenschaften antworten; denn meiner Ansicht nach ist eine deutliche Konturierung der

Religionswissenschaft als eigenständige Disziplin unerlässlich für eine systematische, kompetente Religionsforschung.

## 1. Fachliche Spezialisierung und Fokussierung auf Religionen

Da wir es nicht mit der Religion als einem einheitlichen Phänomen zu tun haben, sondern mit einer Vielfalt religiöser Traditionen, Vorstellungen und Praktiken in je unterschiedlichen regionalen und historischen Kontexten, liegen Spezialisierungen der Forschung sowohl in ihren Themen und Fragestellungen als auch in ihren methodischen Zugängen auf unterschiedliche Regionen, Zeiten und Religionen auf der Hand. Diese Spezialisierungen sind meines Erachtens jedoch nicht nur für die Erarbeitung empirischer Grundlagen des Verstehens der Entstehung und Entwicklung von Religionen unerlässlich, sondern auch in theoretischer Hinsicht konstruktiv. Anders als Volkhard Krech sehe ich nicht, dass Religionswissenschaft sich aufgrund dieser Spezialisierungen in Teildisziplinen oder lose verbundene Foren für Religionsforschung auflösen lässt oder sogar auflösen sollte. Eine explizite und priorisierte Fokussierung auf den Gegenstand Religion ist aus meiner Sicht eine notwendige Voraussetzung, um die vielschichtigen religiösen Phänomene und Sachverhalte mit der gebotenen Multiperspektivität und Konzentration erforschen zu können. Theologie und Religionswissenschaft sind die einzigen Fächer, die sich die Beschäftigung mit Religionen zu ihrem Hauptanliegen gemacht haben. Dabei ist, wie Hubert Seiwert ausgeführt hat, die Abgrenzung der Religionswissenschaft zur Theologie relativ klar: Theologie geht von einer religiösen Innenperspektive aus, die Religionswissenschaft plädiert für einen methodischen Agnostizismus und macht Religionsforschung aus einer konfessionell und weltanschaulich ungebundenen Perspektive zu ihrer *conditio sine qua non*. Und weil für eine solche Forschung eben nicht eine Religion (zum Beispiel das Christentum) im Mittelpunkt steht, sondern sehr unterschiedliche religiöse Traditionen und Phänomene in den Blick genommen werden, ist eine Spezialisierung und die Ausbildung eines entsprechenden Handwerkszeugs – ob in historischen, philologischen oder sozialwissenschaftlichen Methoden unumgänglich.

Unbestritten ist, dass verschiedene akademische Fächer und Perspektiven etwas zu religiösen Phänomenen zu sagen haben und insofern die Religionswissenschaft keinen exklusiven Anspruch auf den Untersuchungsgegenstand Religion hat. Das Problem liegt meines Erachtens jedoch an einer anderen Stelle: Tatsächlich gibt es wohl kaum Themen und Fragestellungen in der mo-

dernen Wissenschaftslandschaft, die nicht Gegenstand unterschiedlicher Fächer sind bzw. sein können. So wie beispielsweise der Körper sowohl in der Biologie, der Kulturwissenschaft, der Erziehungswissenschaft und der Medizin thematisiert werden kann, ist eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen Religion und Staat in der indonesischen Gesellschaft sowohl aus rechtswissenschaftlicher, politikwissenschaftlicher, historischer, soziologischer oder auch – wie ich es in meiner Forschung getan habe – aus religionshistorischer Perspektive möglich (Franke 2012). Es kann geradezu als eine Notwendigkeit gelten, dass Themen auf dem Gebiet der Human- und Kulturwissenschaften multi-perspektivisch betrachtet werden. Allein darin kann aber schwerlich ein Verlust des Forschungsgegenstandes der jeweiligen Fachdisziplinen gesehen werden.

Dass Religionen in vielfältiger Gestalt auftreten und dabei auch Phänomene einschließen, die auf den ersten Blick nicht als religiös identifiziert werden, hat zu einer kritischen Reflexion und Erweiterung des Gegenstandsbereichs der Religionswissenschaft geführt. Diese Prozesse sind aus meiner Sicht jedoch nicht als Indizien für Auflösungsprozesse der Disziplin zu verstehen, sondern können als Debatten um das Selbstverständnis des Faches vielmehr identitätsstiftend wirken.<sup>1</sup>

Für eine religionswissenschaftliche Fachidentität scheint mir deshalb weniger ein Exklusivitätsanspruch auf den Untersuchungsgegenstand wesentlich zu sein als vielmehr die Entwicklung spezifischer Fragestellungen und Theorien, die den Kernbereich der Disziplin markieren.

## **2. Methodische Integration: sowohl historisch als auch sozialwissenschaftlich**

Wird fachliche Spezialisierung angesichts der Breite religionswissenschaftlicher Forschungsthemen ernst genommen, folgt daraus notwendigerweise eine methodische Vielfalt, die jedoch nicht als beliebig oder sich ausschlie-

---

1 Dass es sich darüber hinaus nicht (nur) um eine religionswissenschaftliche Identitätskrise handelt, wird deutlich, wenn auch die allgemeinere gegenwärtige wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung betrachtet wird: Zunehmende inhaltliche Vernetzungen auf nationaler und internationaler Ebene und über Fächergrenzen hinweg sowie multiple Perspektiven auf ein Phänomen gehören mittlerweile zum wissenschaftlichen Alltag. Dieser Entwicklung müssen sich alle geisteswissenschaftlichen Fächer – sowohl im Hinblick auf das eigene Selbstverständnis als auch im Hinblick auf universitäre Macht- und Verteilungskämpfe (sowie beim Anspruch auf die Zuweisung von Forschungsgeldern) – stellen.

ßend, sondern als sich ergänzend verstanden werden sollte – Michael Pye hat dieses »methodological integration« (siehe Pye 1999) genannt. Keineswegs braucht die Religionswissenschaft eine eigene spezifische Methode, um sich als Fach zu identifizieren. In der heutigen Wissenschaftslandschaft sind die meisten Fächer transdisziplinär orientiert und folgen schon längst nicht mehr nur einer methodischen Richtung. Religionswissenschaft hat aber eine klare gemeinsame Perspektive: Die Fokussierung auf die Vielfalt religiöser Phänomene, die empirisch erforscht werden. Von daher bestimmt sich ihre Integrität, Autonomie und ihr spezifisches Gesicht – so verschieden die jeweils formulierten Fragestellungen und fachlichen Spezialisierungen auch aussehen mögen.

Aus meiner Sicht bedarf dieser Aspekt eigentlich keiner Diskussion. Entscheidender als ein überflüssiger Streit über die richtige, das Klagen über die nicht vorhandene oder gar die Suche nach der einen religionswissenschaftlichen Methode ist meines Erachtens eine Haltung, die von folgenden Zielen gekennzeichnet ist:

- dem Streben nach einer möglichst großen Transparenz über die Voraussetzungen, Vorgehensweisen und Zielsetzungen im Forschungsprozess,
- dem Erwerb methodischer Expertise und Güte für das gewählte Vorgehen und
- einer Reflexion der Passung und Grenzen der gewählten Vorgehensweise sowie der Reichweite der Ergebnisse. Christozentrismus, Eurozentrismus und Androzentrismus sind ebenso zu entlarven wie der Anspruch, dass die eine oder andere Methode – ob das Zugänglichmachen eines möglichst alten Textes oder aber die Auswertung eines möglichst aktuellen, langen Interviews – die einzig authentischen und gültigen Auskünfte über *den* Islam oder *den* Buddhismus erbringen kann.

Religionswissenschaft sollte sich deshalb keinesfalls in einem Richtungsstreit zwischen einer religionshistorischen oder sozialwissenschaftlichen Orientierung aufreiben. Beide Richtungen gehen empirisch vor und können schlicht als zwei wichtige, sich ergänzende Vorgehensweisen verstanden werden, deren Forschungsergebnisse und Einsichten wechselseitig fruchtbar gemacht werden sollten. Dass in der Wissenschaftspolitik mal der eine, mal der andere Schwerpunkt stärker in den Vordergrund rückt, ist politischen und auch universitätspolitischen Schwankungen unterlegen, sollte aber nicht die Koexistenz verschiedener Orientierungen in der Religionswissenschaft untergraben.

Sehr viel wichtiger als Streitigkeit um einen Exklusivitätsanspruch auf den Gegenstand Religion oder die richtige Methode ist es meines Erachtens, aus der Vielfalt empirisch gewonnener Ergebnisse und Erkenntnisse theoretische, verallgemeinerbare Überlegungen und Thesen abzuleiten. Ich meine, dass gegenwärtig der Mut zur Theorie und nicht eine Orientierung an den Kognitionswissenschaften die wichtigste Herausforderung für die Religionswissenschaft darstellt. Darum zu meinem letzten Punkt:

### **3. Mut zur Theorie und die Marginalität der Kognitionswissenschaften**

Aus meiner Sicht ist es vielversprechend, den Reichtum religionswissenschaftlicher Forschungsergebnisse stärker für eine allgemeine Theorie- und Begriffsbildung fruchtbar zu machen und sich trotz des aus religionswissenschaftlicher Sicht nicht angemessenen Anspruchs der Religionsphänomenologie, allgemein gültige Aussagen über das Wesen von Religion zu entwickeln, in einer anderen Weise an die Formulierung verallgemeinerbarer Sätze über Strukturen und Veränderungen religiöser Phänomene zu wagen. Und dieses sollte erfolgen, ohne erneut dem Irrtum zu erliegen, den Kern, die Faktizität oder den Wahrheitsgehalt von religiösen Vorstellungen und Aussagen wissenschaftlich beweisen zu wollen – nur eben dieses Mal mit der naturwissenschaftlichen Expertise der Kognitionswissenschaften.

Fachtagungen, Diskussionsforen wie die religionswissenschaftliche Mailing-Liste Yggdrasill und Diskurse interdisziplinärer Arbeitskreise und Forschungsverbände sind erste Schritte zu einem transdisziplinären und multiperspektivischen Austausch über Forschungsergebnisse, die zur weiteren religionswissenschaftlichen Theoriebildung anregen. Nur wenn wir stärker als bisher Forschungsperspektiven und Ergebnisse kommunizieren und miteinander diskutieren, können wir die Entwicklung verallgemeinerbarer Hypothesen und Erkenntnisse zur Analyse religiöser Wandlungsprozesse und Wirkungen vorantreiben.

So konnte ich in meinen Studien zur religiösen Pluralität im islamisch geprägten Indonesien anhand der Analyse der Entwicklung und neuen Formierung buddhistischer Gemeinschaften unter den Vorgaben einer Verfassung, die den Glauben an eine einzige große Gottheit zum wichtigsten Prinzip von Staatsbürgerschaft erhebt, sowohl indologische Studien zur Geschichte des Buddhismus auf dem indonesischen Inselarchipel als auch sozial- und politikwissenschaftliche sowie islamwissenschaftliche Untersuchungen zum Einfluss

des Islam auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für religiöse Minderheiten heranziehen. Vor dem Hintergrund dieser verschiedenen fachwissenschaftlichen Perspektiven habe ich eigene Erhebungen zur Entwicklung und alltagsreligiösen Bedeutung buddhistischer Interpretationen des »Kethuanan Yang Maha Esa« (Franke 2012: 7) durchgeführt. Die empirischen Ergebnisse ermöglichten mir, Aussagen über die Faktoren einer neuen Belebung buddhistischer Religion im indonesischen Pancasila-Staat zu gewinnen und die Revitalisierung einer religiösen Minderheit und deren Akzeptanz in einer semi-säkularen, islamischen Kultur aufzuzeigen. Ein Befund, der in der Debatte um die Frage, ob Säkularität die beste Voraussetzung für religiöse Pluralität bietet, einen neuen Akzent setzen kann (Franke 2012: 152–165).

Für einen solchen Prozess ist eine stärkere Fokussierung oder Konzentration auf Kognitionswissenschaften sogar hinderlich, zumindest dann, wenn die notwendigen Fragen nach den Wirkungen von und Umgangsweisen mit Religion im sozialen Handeln damit in den Hintergrund rücken. Ähnlich wie Hubert Seiwert halte ich die unter Kognitionswissenschaften verorteten Erforschungen biologischer Abbildungen religiöser Vorstellungen im Gehirn zwar für nicht uninteressant, aber keineswegs für ein Gebiet, das die Religionswissenschaft grundlegend verändern, zu einer einschneidenden Neuorientierung führen oder gar weitreichende neue Erkenntnisse auf dem Gebiet der Religionsforschung erbringen kann.

Anders als beispielsweise Armin Geertz denke ich nicht, dass sich mit den Kognitionswissenschaften eine bedeutende, neue Richtung der Religionsforschung auftut (Geertz 2004).<sup>2</sup> Armin Geertz ist der Ansicht, die Cognitive Science of Religion habe einen neuen wissenschaftlichen (»scientific as opposed to hermeneutic«, Geertz 2004: 348) Zugang entwickelt und plausible Interpretationen und Erklärungen für religiöse Vorstellungen und Verhalten gefunden. Man habe mit den Neurowissenschaften die Abbildungen und Wirkungen solcher Prozesse auf biologischer, physischer Ebene zeigen können.

---

2 Geertz hebt hervor, dass eine starke Wechselwirkung zwischen neurobiologischer und sozialer Ebene besteht, ebenso wie zwischen »cognition« und »sacred kingship« (354): Cognition als soziales und biologisches Phänomen – diese Erkenntnis ist eine Binsenweisheit, denn kein einziger Gedanke, keine einzige Erkenntnis ist ohne einen Körper, der dies abbildet bzw. ausdrückt denkbar – ebenso wie das Phänomen der Religionen aus Sicht der (Religions-)wissenschaft nicht ohne physische, d. h. menschliche Realität und Körperlichkeit denkbar ist (siehe auch 365). Warum also die Aufregung um die Cognitive Science of Religion? Ich sehe im Unterschied zu Geertz (355) nicht, welche Impulse von der Cognitive Science of Religion für das theoretische Projekt des Studiums der Religionen ausgehen könnten.



Das stellt meiner Ansicht nach jedoch in keiner Weise eine wissenschaftlich weiter führende Aussage dar als beispielsweise die Beobachtung und Deskription von religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen mittels Textanalysen oder teilnehmender Beobachtungen liefern können. Religionswissenschaftlich interessanter als die Frage, in welcher Hirnregion welche Prozesse dabei zu beobachten sind, ist doch die, warum und wie bestimmte religiöse Vorstellungen sich entwickeln, Überzeugungskraft gewinnen, abgelehnt werden usw.

Die großen Erwartungen, die den Vorgehensweisen und Ergebnissen der Kognitionswissenschaft entgegengebracht werden, erinnern an andere, historische Versuche, einen Gottesbeweis oder Religionsbeweis zu finden – dieses Mal eben genetisch-neurologisch begründet. Doch das klärt keine der religionswissenschaftlich spannenden Fragen nach der eben genannten Entwicklung und Veränderung von Religionen, sondern zeigt nur ihren Reflex auf der biologisch-physiologischen Ebene.

Auch die Erklärung, dass etwa bei der Stimulierung bestimmter Hirnareale dieselben Effekte ausgelöst werden können wie bei religiös identifizierten Erfahrungen (Geertz 2004: 371 f.) ist nicht überraschend: Die Beobachtung, dass durch Drogen, meditative Techniken, Sport oder auch Suggestion ähnlich beschriebene Zustände erlebt werden, wie sie bei religiös oder spirituell erlebten Erfahrungen beschrieben werden können, ist nicht neu. Interessanter als die Tatsache, dass dabei ähnliche Hirnregionen stimuliert werden, ist auch hier wiederum die Frage, was Menschen dazu bringt, eine Erfahrung als religiös und die andere als nicht religiös, sondern beispielsweise als eine positive Nebenwirkung von Leistungssport zu klassifizieren, und welche Folgen das eine oder andere für die individuelle Lebensführung und für die soziale Gemeinschaft hat.

Dass die Beobachtung und Beschreibung hirnphysiologisch und biologisch messbarer Prozesse nicht hinreichend ist, um damit eine genetische, quasi natürliche Religionsdisposition zu erklären, ist schon durch die offensichtlich atheistische und religionslose Orientierung weiter Bevölkerungsteile Europas widerlegt und für die Religionswissenschaft letztlich unerheblich. Uns interessiert ja nicht, ob es Götter gibt oder nicht, sondern eher, dass und wie die soziale Tatsache Religion Menschen und deren Interaktionen bestimmt.<sup>3</sup>

---

3 Einen echten Erkenntnisgewinn bringt also die Cognitive Science of Religion nicht, denn dass religiöse Phänomene sowohl biologische als auch kulturelle und soziale Aspekte beinhalten und entsprechend auch mit solchen Theorien/Modellen analysiert werden können ist nur sinnvoll und selbstverständlich und keine neue Erkenntnis der Kognitionswissenschaft (374).

#### 4. Fazit

Es ist sicherlich nicht uninteressant, Kognitionswissenschaft zu betreiben, aber für die Religionswissenschaft weder notwendig noch vielversprechend. Wichtiger für Religionswissenschaft scheint mir zu sein, dass wir unsere unterschiedlichen fachlichen Spezialisierungen nicht als trennend, sondern als bereichernde Vielfalt auf dem Gebiet der Religionsforschung verstehen, dass wir die methodische Vielfalt nicht als Indifferenz, sondern als Erweiterung der Zugangsweisen und Datenerhebung erkennen und beides in eine fruchtbare Debatte um die Entwicklung von Theorien über Strukturen religiöser und gesellschaftlicher Wandlungsprozesse einbringen.

#### Literatur

- Franke, Edith (2004): Treffpunkt Jakarta: Zum integrativen Potential einer religionswissenschaftlichen Standortbestimmung. In: Kleine, Christoph / Schrimpf, Monika / Triplett, Katja (Hrsg.): *Unterwegs. Neue Pfade in der Religionswissenschaft. Festschrift für Michael Pye zum 65. Geburtstag*. München: Biblion, 257–265.
- Franke, Edith (2006): Zwischen Integration und Konflikt. Religiöse Pluralität in Indonesien. In: Franke, Edith / Pye, Michael (Hrsg.): *Religionen Nebeneinander. Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien* (Religiöse Gegenwart Asiens. Studies in Modern Asian Religions, Bd. 3). Berlin: Lit, 61–82.
- Franke, Edith (2012): *Einheit in der Vielfalt. Strukturen, Bedingungen und Alltag religiöser Pluralität in Indonesien*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Geertz, Armin W. (2004): Cognitive Approaches to the Study of Religion. In: Antes, Peter / Geertz, Armin W. / Warne, Randi R. (Hrsg.): *New Approaches to the Study of Religion. Volume 2: Textual Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*. Berlin, New York: De Gruyter, 347–399.
- Krech, Volkhard (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58 (2), 97–113.

Pye, Michael (1999): Methodological Integration in the Study of Religions. In: Ahlbäck, Tore (Hrsg.): *Approaching Religion. Part 1*. Based on Papers Read at the Symposium on Methodology in the Study of Religion Held at Åbo, Finland, on the 4<sup>th</sup>–7<sup>th</sup> August 1997. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 189–205.

## **Gegen: Methodenmonismus und Positivismus – Für: Auseinandersetzung mit moderner Naturwissenschaft, postmoderner Kritik und Feministischer Theorie**

**Birgit Heller**

Die Frage, ob Religionswissenschaft Geschichtswissenschaft oder Sozialwissenschaft ist, scheint mir prinzipiell falsch gestellt. Die Diskussionen der Tagung sind schöne Beispiele für die subjektiven Voraussetzungen des Forschens. Alle Argumente wurzeln letztlich in der persönlichen fachlichen Ausrichtung und Methodenpräferenz des Forschers / der Forscherin, Sachlogik spielt eine vergleichsweise geringe Rolle. Sollte sich die Wahl der Methode nicht nach der Fragestellung richten? Es gibt zweifellos Fragen, die eine historische Bearbeitung und andere, die eine sozialwissenschaftliche verlangen. Häufig jedoch ist eine methodische Vielfalt verlangt. Im Rahmen eines religionswissenschaftlichen Studiums die methodischen Voraussetzungen sowohl für historische als auch für sozialwissenschaftliche Forschung zu vermitteln, halte ich für ein realisierbares Ziel – Religionswissenschaft ist eine interdisziplinäre Wissenschaft, interdisziplinäre Kooperation steht ihr daher gut an.

Sozialwissenschaftliche Methoden sind insbesondere im Rahmen der religionswissenschaftlichen Frauen- und Gender-Forschung unentbehrlich. Frauen gehören in der Regel zu jenen Gruppen, die nicht den religiösen Mainstream repräsentieren und im religiösen Feld (abgesehen von modernen religiösen Bewegungen) eine eher marginale Position einnehmen. Das erfordert sowohl einen kreativen Umgang mit den historischen Quellen als auch qualitative empirische Forschung, wenn möglich. Von einer »Einäugigkeit der gegenwartsbezogenen Forschung«, die sich einseitig auf aktuelle Phänomene und Randgruppen bezieht (so der Vorwurf aus der Sicht eines betont historischen Fachverständnisses) kann in diesem Zusammenhang keine Rede sein. Die Hälfte der Menschheit kann wohl schlecht als Randgruppe bezeichnet werden. Allerdings wäre es unsinnig, die (global)historische und komparative Perspektive der Religionswissenschaft, die das Fach maßgeblich erst zu einem eigenen Fach macht, zu relativieren, da ihr Fehlen zweifellos zu stark beschränkten Sichtweisen führen würde.

In der Cognitive Science of Religion (CSR) feiern Positivismus und Materialismus allen postmodernen Ansätzen zum Trotz fröhliche Urstände. CSR gilt

als naturwissenschaftlich fundierte Wissenschaft von Religion. Vor dem Hintergrund der Einsichten moderner Physik in den letzten 100 Jahren wirkt dieser naturwissenschaftliche Ansatz einer Religionswissenschaft mit ihrer Verengung auf Materialismus allerdings eher wie ein Comeback marxistischer Ideologie. Die Reduktion des Geistes auf die Materie ist nicht neu. Sie ist keine wissenschaftliche Erkenntnis, sondern eine Vorannahme, eine Hypothese, die man darauf hin befragen muss, ob sie den empirischen Beobachtungen gerecht wird.

Ich teile die bereits geäußerte Einschätzung, dass es ein Fehler ist, wenn sich Religionswissenschaft ein Übermaß an theoretischer Zurückhaltung gegenüber Religion auferlegt. Mehr noch hielte ich eine grundsätzlich offene Haltung zu Religion in all ihren Dimensionen für angebracht. Angesichts der Erkenntnis historisch kontingenter Normiertheit – auch der Forschung – wäre es auch angemessen, wieder die Frage nach der Religiosität der Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler zu stellen. In der Zeit der klassischen Religionsphänomenologie wurde eigene religiöse Musikalität als Voraussetzung für das Verstehen von Religionen betrachtet (als Proponent dieser Haltung gilt Rudolf Otto). Mit der kritischen Distanznahme von den Ansätzen der Religionsphänomenologie wandelte sich diese Sichtweise in die verbreitete Auffassung, dass persönliche Religiosität ein Forschungshindernis darstellt. Welche Rolle religiöse Standpunkte, Glaube und Spiritualität im Rahmen einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religionen spielen dürfen und sollen, steht heute kaum zur Diskussion. Hin und wieder kommt es vor, dass Studierende verschämt und eher im Vieraugengespräch danach fragen, ob Religionsforscher auch religiös sein dürfen. Die Frage nach der Religiosität des Religionswissenschaftlers / der Religionswissenschaftlerin muss zu den größten Tabus der Disziplin gezählt werden. Auf der letzten Seite seiner Einführung in die Religionswissenschaft stellt Klaus Hock (Hock 2002: 192) die Frage, ob es »der Weisheit letzter Schluss« ist, persönliche Prägungen einzuklammern, zu neutralisieren oder gar zu eliminieren. Vorsichtig knüpft er daran die weitere Frage, ob »religiöse Indifferenz« eine Haltung ist, die religionswissenschaftliche Forschung erleichtert – oder eher ein ideologisches Konstrukt.

Ich vertrete die Auffassung, dass sich Religionswissenschaft stärker mit den Ansätzen des Konstruktivismus, der modernen Naturwissenschaft und jenen Perspektiven, die unter dem Namen postmoderne Kritik zusammengefasst werden, befassen muss. Damit wesentlich verbunden ist eine Auseinandersetzung mit dem Objektivitätsanspruch und den Idealen der Wertfreiheit und der

kritischen Distanz. Die Einsicht in die Tatsache, dass Wissenschaft nicht im luftleeren Raum entsteht, sondern in spezifischen sozialen, historischen und weltanschaulichen Kontexten, entzieht der Position epistemischer Akontextualität (Warne 2000b und Joy 2000: »God's eyeview«), die dem klassischen Objektivitätsanspruch zugrunde liegt, die Plausibilität. Das Ideal der strengen Objektivität führt zum doppelten Distanzbemühen (vgl. Körber 1976) und zu desinteressierter Beobachtung (vgl. Knoblauch 2003). Warum wird diejenige Forschung für am vertrauenswürdigsten gehalten, die keinen Bezug zu ihrem Gegenstand hat (so z. B. Knoblauch 2003: 41 f.)?

Mehr noch als bisher geschehen hat es die Religionswissenschaft nötig, sich den Herausforderungen des Orientalismus, des Postkolonialismus und nicht zuletzt der Feministischen Theorie zu stellen. Kritische Religionswissenschaft muss sich wie die meisten anderen Disziplinen ihren Ursprung in der Aufklärung und der damit einhergehenden Bindung an die Ideale der Objektivität und wissenschaftlichen Neutralität bewusst machen. An der Stelle des distanzierten Beobachters, der Daten sichtet und frei von Werturteilen ist, sieht Gavin Flood (Flood 1999: 168) den Beobachter, der in einem spezifischen historischen Kontext situiert und verkörpert ist und in einer Beziehung des Dialogs mit dem »Objekt« oder vielmehr dem Mitsubjekt der Forschung steht. Sein Entwurf einer kritischen Religionsforschung – eingebunden in ein Dialog-Konzept – weist starke Parallelen auf zum Ansatz der »*Ethnohermeneutik*« von Armin Geertz (Geertz 1999). Das Pochen auf Objektivität und Wertfreiheit hat wohl mit der Geschichte der Abgrenzung von der Theologie zu tun, sollte aber nicht zu einer kritiklosen Festlegung auf fragwürdig gewordene Maßstäbe führen. Das statische Modell einer Subjekt-Objekt-Dichotomie bildet angesichts der Erkenntnisse moderner Naturwissenschaft und der Perspektiven postmoderner Kritik keine adäquate Basis für die Forschung.

Dass Dekonstruktion von Objektivität nicht zwangsläufig zu postmodernem Relativismus führt oder das kritisch-humanistische Potential der Vernunft aufgibt, zeigen viele Beispiele der so genannten Gender Studies. Als Maßstäbe der Forschung werden hier Sensibilität für Unterschiede, Multizentriertheit, Gerechtigkeit, Selbstkritik und partizipatorische Hermeneutik (vgl. King 2005) wichtig. Angesichts der sowohl theoretisch als auch exemplarisch breiten Entwicklung der religionswissenschaftlichen Gender Studies seit den 1980er Jahren – wenn auch vorwiegend im englischsprachigen Raum – ist die geringe Rezeption und Integration dieser Forschungsperspektive im wissenschaftlichen Mainstream kaum nachvollziehbar. Vielleicht eröffnet die Bündelung teilweise ähnlicher Perspektiven und kritischer Einsprüche aus Orienta-

lismus, Postkolonialismus und Feministischer Theorie in Zukunft eine größere Offenheit für den Paradigmenwechsel, den Frauenforschung und Gender Studies in der Religionswissenschaft herbeiführen wollen.

## Literatur

- Flood, Gavin (1999): *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*. London u. a.: Cassell.
- Geertz, Armin W. (1999): Ethnohermeneutics in a Postmodern World. In: Ahlbäck, Tore (Hrsg.): *Approaching Religion, Part 1*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 73–86.
- Heller, Birgit (2010): Dekonstruktion von Objektivität, Wertfreiheit und kritischer Distanz: Impulse der Frauenforschung / Gender Studies für die Religionswissenschaft. In: Lanwerd, Susanne / Moser, Márcia E. (Hrsg.): *Frau Gender Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 137–147.
- Hock, Klaus (2002): *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Joy, Morny (2000): Beyond a God's Eyeview: Alternative Perspectives in the Study of Religion. In: Geertz, Armin W. / McCutcheon, Russell T. (Hrsg.): *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*. Leiden u. a.: Brill, 110–140.
- King, Ursula (<sup>2</sup>2005): Gender and Religion: An Overview. In: Jones, Lindsay (Hrsg.): *Encyclopedia of Religion*. Detroit, Michigan: Macmillan Reference USA, 3296–3310.
- Knoblauch, Hubert (2003): *Qualitative Religionsforschung. Religionsgeographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh.
- Körber, Sigurd (1974): Bedingtheit und Distanzbemühen. Zur anthropologischen Situation des Religionswissenschaftlers. In: Stephenson, Gunther (Hrsg.): *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 293–308.
- McCutcheon, Russell T. (2004): Critical Trends in the Study of Religion in the United States. In: Antes, Peter u. a. (Hrsg.): *New Approaches to the Study*

*of Religion. Regional, Critical, and Historical Approaches.* Berlin u. a.: De Gruyter, 317–343.

O'Connor, June (1995): The Epistemological Significance of Feminist Research in Religion. In: King, Ursula (Hrsg.): *Religion and Gender.* Oxford: Blackwell Publishers, 45–64.

Otto, Rudolf (1987): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* München: C. H. Beck [Breslau 1917].

Warne, Randi (2000a): Making the Gender-Critical Turn. In: Jensen, Tim / Rothstein, Mikael (Hrsg.): *Secular Theories on Religion. Current Perspectives.* Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 249–260.

Warne, Randi (2000b): Gender. In: Braun, Willi / McCutcheon, Russell T. (Hrsg.): *Guide to the Study of Religion.* London u. a.: Cassell, 140–154.





# Große Theorien und Trübe Mischungen

**Franz-Peter Burkard**

Nachfolgende Überlegungen nehmen Bezug auf den Beitrag von Hubert Seiwert in diesem Band (»Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften«). Ich habe den knappen – und wie ich hoffe teils provokativen – Thesen-Charakter beibehalten, ohne Referenzautoren zu zitieren. Welchen erkenntnistheoretisch-hermeneutischen Positionen ich mich anschließe, dürfte auch so gut erkennbar sein.

## 1. Große Theorien

Meine ersten Bemerkungen beziehen sich auf folgende Aussage in Seiwerts Beitrag:

»Vielleicht ist es ein Zeichen der Reife einer Wissenschaft, wenn sie sich den großen Fragen verweigert, weil sie alle schon gestellt und die Antworten darauf von der Wissenschaftsgeschichte überholt wurden. Vielleicht ist es aber auch Symptom einer alternden Wissenschaft, wenn sie ihren Gegenstand nur noch im Detail der kleinen Fragen wahrnimmt und die großen Fragen anderswo gestellt werden.«

Ich denke: weder noch, sondern Ausdruck fehlenden wissenschafts-theoretischen Bewusstseins, da keine Wissenschaft ohne (starke) Theoriebildung auskommt. Ich meine dies nicht nur bezogen auf die Klärung der methodischen Vorgehensweise empirischer, philologischer, historischer Forschung, sondern in dem Sinn, dass Einzelaussagen ohne Einbettung in ein theoretisches Modell gar keine Bedeutung haben.

In einer ersten, schwächeren Hinsicht ist das durchaus auch ein wissenschaftsästhetisches Kriterium (wenn der Ausdruck erlaubt ist): Ich stimme Henry David Thoreau zu, wenn er sagt: »Es lohnt nicht, um die ganze Welt zu reisen, nur um die Katzen auf Sansibar zu zählen«, bzw. empfinde bei rein empirischer Einzelforschung das, was im Munde Reich-Ranickis ein Todesurteil wäre: »dieser Roman hat mich gelangweilt.«

Aber natürlich sind in einem stärkeren Sinne wissenschafts- bzw. erkenntnistheoretische Gründe gemeint: Ohne Theorie gibt es nur zusammenhanglose Aussagen, jeder bedeutungskonstitutiven Auswertung von Forschung muss nicht nur ein Modell zugrunde liegen, sondern sie hat de facto eines, und umso

schlimmer, wenn dies unreflektiert im Hintergrund wirksam ist. Auf Theoriebildung verzichten heißt nur, darauf verzichten zu klären, innerhalb welchen Beschreibungssystems die getroffenen Aussagen überhaupt Gültigkeit haben.

Eine Beschränkung auf empirische Einzeluntersuchungen, die nicht mehr in Richtung auf eine wie auch immer geartete Religionstheorie, Kulturtheorie oder Anthropologie weiterverfolgt werden, würde letztlich den Wissenschaftscharakter der Disziplin selbst zerstören. Denn Theorien, gerade weil sie unfertig, kritisierbar, überholbar sind, sind das Medium des Diskurses und der Klärung des Selbstverständnisses. Weiter heißt es in Seiwerts Beitrag:

»Theoriebildung tendiert dazu, sich zu selbstreferenziellen Diskursen zu entwickeln und den Bezug zur Empirie zu verlieren.«

Das ist richtig, weil Theorien nur von Theorien kritisiert werden können und genau genommen nicht an der Empirie überprüft werden können, was schon aus der vorangehenden Feststellung hervorgeht, dass es sich um eine Produktion von Sätzen handelt, »die sich auf Gegenstände beziehen, die nicht räumlich und zeitlich verortet sind.«

Theorien arbeiten mit Begriffen und Aussagen hoher Allgemeinheit, denen kein empirisches Signifikat entspricht. Ob der Mensch ein religiöses Wesen ist, lässt sich nicht an der Empirie überprüfen, weil es *den* Menschen eben nicht gibt. Das zeigt sich schon daran, dass es zu dieser Aussage gegensätzliche Antworten gibt, die gleichermaßen gut begründet sind. Man könnte meinen, dass der Mensch empirisch eben numerisch alle Menschen bezeichnen soll, aber genau das funktioniert in den Geisteswissenschaften nicht. Begriffe wie »Mensch«, »Religion«, »Ritual« etc. beziehen sich eben nicht auf empirisch alle Fälle, sondern sind Ordnungsmuster; sie referieren nicht auf einen Gegenstand außerhalb der Theorie, sondern bezeichnen Verknüpfungspunkte innerhalb des Theoriesystems selbst, durch die hindurch bestimmte Relationen der Bestandteile dieses Systems verlaufen und vermittelt werden. Der Außenbezug (resp. »die Gegenstände der Außenwelt«) ist ein vom System selbst hervorgebrachtes Konstrukt, das es benötigt, um zu funktionieren, ggf. auch um sich zu immunisieren. Die Kontrolle durch die »Außenwelt« ist eine Weise der internen Selbstkontrolle.

Das Problem von theoretischen Allgemeinbegriffen ist – und deswegen haben wir vermutlich ständig Ärger mit ihnen –, dass ihre Aufgabe nicht darin besteht, etwas Bestimmtes präzise zu bezeichnen, sondern einen diffusen Hintergrund an Sinn zu liefern, der es ermöglicht, eine Vielzahl von Relationen zu verknüpfen. Vorausgesetzt wird dabei, dass Symbolsysteme immer einen

Überschuss an Sinn erzeugen, um einen genügenden Vorrat für alle möglichen noch zu besetzenden Signifikate zu haben. Indem Allgemeinbegriffe einen diffusen und offenen Hintergrund an Sinn bilden, erfüllen sie eine wichtige systemimmanente Funktion, denn sie ermöglichen einen Zusammenhang von bestimmten Aussagen, der ansonsten nicht herstellbar wäre.

Jede sogenannte empirische Verifikation oder Falsifikation ist selbst Element der betreffenden Theorie und das Ergebnis kann das Modell deshalb auch nicht widerlegen. Das ist zum einen so, weil die Theorie selbst die Kriterien ihrer Bestätigung festlegt. Ob die statistische Auswertung von 1000 Fragebögen relevante Aussagen liefert oder ein einziges narratives Interview eines »Zeitzeugen« genügt, um hermeneutisch ein Feld zu erschließen, hängt eben vom quantitativen oder qualitativen Theoriemodell ab. Zum anderen ist es deshalb so, weil es »reine« Daten nicht gibt. Sie werden sowohl unter Anwendung eines Modells gewonnen, als auch in dessen Rahmen interpretiert. Allein wegen der beeindruckenden Größe und Kosten mögen die Teilchenbeschleuniger des CERN als Beispiel dienen. Hier wird der Gegenstand (also die Elementarteilchen), der die Theorie bestätigen oder widerlegen soll, erst einmal unter Aufwendung der in die gesamte technische Apparatur einfließenden Theorie erzeugt, um dann mit eben dieser Theorie interpretiert zu werden, die selbst die Kriterien mitliefert, wann sie widerlegt zu sein gedenkt.

Kurz also: Eine Theorie kann nicht widerlegt, sie kann nur durch eine andere ersetzt werden. Wozu dienen Theorien? Sie sind als Ordnungsmuster die Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Aussagen (d. h. bedeutungshaltiger Beschreibungen). Was beschreiben diese? Nicht den Menschen in der Welt, sondern das In-der-Welt-Sein des Menschen. Worin liegt der Sinn von Theorien? Mit Clifford Geertz gesprochen: in der Erweiterung des Diskursuniversums, der Möglichkeiten des Sprechen-Könnens und der Diskurs-Produktivität.

Was sind »Große Theorien«? Nicht eine »theory of everything«, sondern eine komplexe Theorie, die viele Anschlussstellen produziert, um neue Elemente hinzuzufügen. Als Beispiel könnte man das Werk von Lévi-Strauss nennen: nach seinem eigenen Verständnis vertritt er eine Große Theorie im Sinne der Reichweite: die Aufdeckung der universalen Gesetze der Tätigkeit des menschlichen Geistes. So verstanden führt sie allerdings letztlich in »die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind«. Aber in einem anderen Sinn stellt sie eine produktive Große Theorie dar: komplex und weit verzweigt, die immer neue Ideen für weitere Anknüpfungspunkte bietet und deren Reichtum dazu dienen kann, bei ihrer Anwendung auf bestimmte Gebiete (aber eben nicht auf alle!) etwas zu sehen, was man sonst nicht gesehen hätte.

## 2. Trübe Mischungen

Der Beitrag von Seiwert stellt die Frage, wie man mit einem Ansatz wie der Cognitive Science of Religion (CSR) umgeht. Die kritischen Punkte sind dort schon klar angesprochen, ich möchte vor allem ein Problem herausstellen:

Der meiner Ansicht nach erkenntnistheoretisch nicht zu hintergehende Grundsatz ist, dass Beschreibungssysteme gegenstandskonstitutiv sind, d. h. sie erzeugen den Gegenstand ihrer Beschreibung als Gegenstand, da wir, wie hinreichend bekannt, von den Dingen an sich nichts wissen. Daraus folgt, dass wir die Bezogenheit unterschiedlicher Beschreibungssysteme auf einen Gegenstand nicht als unterschiedliche Perspektiven auf den gleichen Gegenstand verstehen können, sondern als jeweils unterschiedliche Gegenstände.

Ein Erkenntnis-Gegenstand ist hermeneutisch gesehen ein bedeutungshaltiges Element innerhalb eines Systems von Elementen und deren Bezügen untereinander. Seine Bedeutung liegt nicht an sich fest, sondern entsteht durch ein aktives In-Beziehung-Setzen von Elementen mittels der zwischen diesen behaupteten Relationen; also kurz: aufgrund einer Deutung oder Interpretation. Dies ist im Grunde ein beliebiger Akt, jedoch haben sich historisch und kulturell standardisierte Muster herauskristallisiert, die sich zu bestimmten Deutungssystemen (»Wissenschaften«, »common sense«, »Religionen«) mehr oder weniger lose zusammenfügen. Daraus ergibt sich zwangsläufig, dass »Gegenstände« (wie z. B. »Religion«, »Religiosität«) nur die Bedeutung haben, die das jeweilige Deutungssystem herstellt und dass sich Elemente und Relationen des einen Systems niemals adäquat in einem anderen abbilden lassen.

Die Behauptung eines dieser Beschreibungssysteme, den einen Gegenstand besser, vollständiger, »wahrer« oder überhaupt einzig adäquat erfassen zu können, ist natürlich der leicht durchschaubare Versuch, sich zum »Leitdiskurs« zu erklären, andere zu marginalisieren und in der Folge ideelle und materielle Ressourcen abzuschöpfen.

Insofern mag die Cognitive Science of Religion (CSR) eine interessante Theorie sein, mit Problemen, die bei Seiwert auch deutlich benannt wurden und die sie immanent als Probleme des Aufbaus ihrer Theorie lösen muss. Die »Religion« jedenfalls, von der sie spricht, ist nicht die, von der die Religionsphänomenologie sprechen würde (wenn sie denn noch spräche) oder eine kulturwissenschaftliche Theorie der Religion, zum Beispiel unter dem Paradigma eines symboltheoretischen Verständnisses von Kultur. Es führt zu einer leerlaufenden bzw. aneinander vorbei redenden Kommunikation, wenn man diesen Punkt nicht klar festhält.

Mit ihrer »Verwechslung von symbolischen Repräsentationen mit mentalen Repräsentationen« (Seiwert) erzeugt die CSR allerdings nicht eine in sich kohärente Theorie, sondern eine trübe Mischung, die sich in der Behauptung quasi substantieller »interner religiöser Vorstellungen« niederschlägt. Man kann mit naturwissenschaftlichen Methoden neuronale Prozesse untersuchen, aber keine religiösen Prozesse, weil Religiosität keine Eigenschaft dieses Prozesses ist, sondern eine Zuschreibung im Rahmen eines kulturellen Symbolsystems.

Wie soll man einem neurophysiologischen Zustand zuschreiben, dass er mit Religion zu tun hat? Weil die Versuchsperson angibt, sie sei religiös (was ist, wenn sie einen Tag später behauptet, sie hätte gelogen und sei gar nicht religiös – ändert sich dann im Nachhinein die Messung)? Oder definiert der Forscher, was religiös ist: in einen katholischen Gottesdienst gehen oder Peyote zu sich nehmen? Wenn Letzteres, verschärft sich das Problem. Religionen können irgendetwas mit der Eigenschaft »religiös« versehen. Wenn die CSR dies in Bezug auf neuronale Prozesse tun wollte, dann könnte sie dies nur, insofern sie selbst Religion ist. Religionswissenschaft wiederum untersucht, wie Symbolsysteme solche Zuschreibungen vornehmen (tut dies aber keinesfalls selbst) und in dieser Hinsicht wäre die CSR dann Gegenstand von Religionswissenschaft, aber kein Teil der Religionswissenschaft.

Um Trübe Mischungen zu vermeiden, erscheint es mir notwendig, Deutungssysteme möglichst klar zu trennen und Aussagen in ihrer Bedeutung innerhalb der Grenzen solcher Systeme zu belassen. Ich gebe zu, dass es bei diesem Standpunkt, der mir aus hermeneutischen Gründen zwar unhintergebar scheint, doch einige Probleme gibt:

1. Zu klären wäre, wie die Grenzen von Deutungssystemen verlaufen. Radikal verstanden könnten letztlich auch Soziologie, Psychologie, Philosophie, Religionswissenschaft nicht ohne weiteres mit den Ergebnissen der anderen arbeiten, weil sie nicht über das Gleiche sprechen. Und unterschiedliche methodische Ansätze innerhalb des gleichen Faches würden bereits zu einer Inkompatibilität führen. Oder sollen wir Grade der Verwandtschaft gelten lassen und eine größere Ähnlichkeit der bedeutungskonstituierenden Verfahrensweisen zum Beispiel zwischen Geschichtswissenschaft und Religionswissenschaft (sagen wir also von Geistes-/Kulturwissenschaften untereinander) als zwischen Naturwissenschaften und Religionswissenschaft annehmen?

Vielleicht sollte man auch gar nicht von Disziplingrenzen reden, sondern Aussagen jeweils auf die angewandte Methode und das Theoriemodell beziehen, das dann natürlich auch innerhalb einer Disziplin unterschiedlich sein kann.

2. Eine strikte Unübertragbarkeit scheint dem zu widersprechen, dass Fächer faktisch miteinander kommunizieren. Allerdings wissen wir sehr gut, dass man miteinander sprechen kann, ohne das Gleiche zu meinen.

Dabei spielt eine Rolle, dass die Bedeutung von Begriffen und Aussagen, vor allem je allgemeiner sie sind, durchaus nicht deutlich thematisiert werden muss. Ganz im Gegenteil leben Beschreibungssysteme von Nullsignifikanten (oder wie Lévi-Strauss sie nennt: »flottierenden Signifikanten«), die einen diffusen, beliebig besetzbaren Sinnhintergrund bilden, der als Bindemittel zwischen unterschiedlichen Systemen dienen kann. Kommunizieren diese untereinander, so wird z. B. »Religion« eines mehr oder weniger großen Teils seiner jeweiligen kontextuellen Bestimmtheit benommen, um so, genügend bedeutungsentleert, übertragbar zu erscheinen.

Schließlich könnte man auch fragen, ob wir, wenn wir »interdisziplinär« arbeiten, wirklich eine Kommunikation zwischen Systemen führen, mit dem Versuch, die jeweiligen Elemente und Relationen im anderen adäquat abzubilden, oder nicht vielmehr einfach die Beschreibungssysteme wechseln, also zwischen ihnen springen.

3. Schließlich wird man zugeben müssen, dass meine Behauptung der Inkompatibilität von solchen Systemen selbst nur vom Standpunkt einer Metabeschreibung möglich ist; aber das wiederum bestätigt nur, dass wir in der Tat aus den jeweiligen Beschreibungssystemen nicht herauskommen.

# Diskursgemeinschaft Religionswissenschaft

## Steffen Führling

*Was ist Religionswissenschaft?* Die Identität der Religionswissenschaft ist seit ihrer Entstehung als akademische Disziplin im ausgehenden 19. Jahrhundert immer wieder kontrovers diskutiert worden. Zahlreiche Aufsätze, Bücher, Tagungsbeiträge – ja ganze Tagungen – oder in neuerer Zeit Diskussionen auf elektronischen Diskussionslisten legen hiervon ein beredtes Zeugnis ab. Nicht selten wurde dabei auch die Überlegung laut, ob es sich bei der Religionswissenschaft überhaupt um eine akademische Disziplin handelt.

Der Aufsatz »Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften« von Hubert Seiwert reiht sich in diese Diskussionen ein. Ausgehend von der Frage, ob *»es überhaupt eine Religionswissenschaft«* gebe (Seiwert 2011: 1) oder ob man Religionswissenschaft nicht eher als einen Sammelbegriff für religions-bezogene Wissenschaften verstehen muss, der keine eigene Substanz hat, beschäftigt sich der Autor damit, wie man Religionswissenschaft bestimmen kann. Dabei geht er auf den scheinbaren Antagonismus zwischen einer historisch-philologisch und einer sozialwissenschaftlich ausgerichteten Religionswissenschaft ebenso ein wie auf die Herausforderungen der naturwissenschaftlich orientierten Cognitive Science of Religion. Seine Ausführungen deuten an, was bei einem Blick in grundlegende Publikationen zu Fragen von Theorie und Methodik in der Religionswissenschaft augenfällig wird: Religionswissenschaft ist geprägt von einer großen Diversität theoretischer wie methodischer Ansätze (vgl. anstelle vieler Antes / Geertz / Warne 2004). Daher mögen die genannten Fragen Seiwerts ebenso nahe liegen wie der Versuch, Religionswissenschaft nicht als eigenständige Disziplin, sondern als Forschungsfeld zu bestimmen (Krech 2006).

Eine wissenschaftliche Disziplin ist in der Regel durch einen eigenen Gegenstandsbereich und (eine) eigene, auf diesen Gegenstandsbereich bezogene Methode/-n gekennzeichnet (Krech 2006: 98). Wie angedeutet zeichnet sich die Religionswissenschaft durch eine Methodenpluralität aus – eine genuin eigenständige Methode gibt es nicht. Und auch das genannte zweite konstitutive Kriterium für eine wissenschaftliche Disziplin erfüllt die Religionswissenschaft nicht: Sie besitzt kein Monopol auf den Gegenstand »Religion«. Dies illustriert der Trend zur Religionsforschung in unterschiedlichen Disziplinen von der Ge-



schichtswissenschaft über die Soziologie und Politikwissenschaft bis hin zu den Neurowissenschaften. Zudem bleibt offen, was unter Religion zu verstehen ist, ein Punkt, der hier allerdings nicht weiter ausgeführt werden soll (Siehe hierzu unter anderem: McCutcheon / Führding 2010, McCutcheon 1998, Smith 1998: 269–284).

## 1. Das Konzept der Diskursgemeinschaft

Studien zur Disziplinarität zeigen allerdings, dass es neben den von Krech verwendeten theoretischen und klassischen Definitionsmerkmalen einer Disziplin noch andere Möglichkeiten ihrer Bestimmung gibt. Diese gehen weniger von theoretischen Setzungen als vielmehr von einer Analyse konkreter Disziplinen und ihrer Entstehungs- sowie Reproduktionsprozesse aus. Nach David Shumway und Ellen Messer-Davidow wird eine akademische Disziplin durch Wissen und Macht charakterisiert (Shumway / Messer-Davidow 1991: 202). »A discipline's knowledge is the content of its academic inquiry and teaching; its power – the ways in which students are ›disciplined‹ and proper succession is established – materializes in its institutions« fasst Oliver Freiburger<sup>1</sup> (2007: 300) die Kernaspekte der Autorinnen und Autoren zusammen. Besondere Bedeutung für die Konstituierung einer Disziplin erhalten im Ansatz von Shumway und Messer-Davidow neben einem gemeinsamen Gegenstandsbereich die Institutionen, in denen der innerdisziplinäre Diskurs geführt und die Mitglieder der Disziplin sozialisiert werden. Neben Instituten / Seminaren zählen unter anderem Fachverbände, fachwissenschaftliche Zeitschriften und Publikationsformate, Peer-Review-Systeme und Einrichtungen zur Forschungsförderung zu diesen Institutionen.

Der Schritt zu einer eigenständigen Disziplin wird allerdings erst durch einen dritten Faktor vollzogen, der mit dem Stichwort »Grenzarbeit« bezeichnet wird. Disziplinen sind keine statischen Entitäten, sondern werden durch rhetorische Akte konstruiert und reproduziert.

»[D]isciplinary practitioners, who consider themselves to be members of disciplinary communities, engage in a differentiating activity called ›boundary-work‹. Boundary-work entails the development of explicit arguments to justify particular divi-

---

1 Ich danke Oliver Freiburger, der mich auf den Ansatz von David Shumway und Ellen Messer-Davidow und seine produktive Verwendung für die Religionswissenschaft aufmerksam gemacht hat.

sions of knowledge and of the social strategies to prevail in them.« (Shumway / Messer-Davidow 1991: 208)

Diese »Grenzarbeiten« sind sowohl für die Etablierung als auch für die Absicherung einer Disziplin Grundlage. Sie werden genutzt, um neue Gegenstandsbereiche zu erschließen und die Angehörigen der Disziplin zu regulieren. Dabei geht es auch darum festzulegen, was innerhalb der entsprechenden Disziplin »erlaubt« ist, also welche »Spielregeln« innerhalb der Disziplin gelten.<sup>2</sup> Die Institutionen einer Disziplin sind Arenen dieser Prozesse. Die Regulierungen erfolgen beispielsweise über das Ablehnen oder Annehmen von Aufsätzen (disziplinäre Zeitschriften, Peer-Review) oder die Annahme bzw. Verweigerung von Promotionen und Habilitationen (Fakultäten, Kommissionen etc.). Hierin wird auch noch einmal der angesprochene Machtaspekt besonders deutlich.

Man kann den Ansatz von Shumway und Messer-Davidow unter das Konzept der »Diskursgemeinschaft« fassen. Diskursgemeinschaften stellen nach dem Kommunikationswissenschaftler Karl-Heinz Pogner soziale Gruppen dar, die über gemeinsame Regeln für den Gebrauch einer ihnen eigenen (Fach-)Sprache und Problemdefinition verfügen. Sie geben einen Rahmen für Handlungspraktiken und Meinungen vor und beschränken diese damit zugleich. Durch das Handeln der Mitglieder einer Diskursgemeinschaft wird dieser Rahmen reproduziert und modifiziert, so dass man nicht von einem starren Gebilde, sondern von einem dynamischen Prozess sprechen kann. Diskursgemeinschaften sind »nicht notwendigerweise und zu jeder Zeit harmonische Gruppen ohne Konflikte oder gar frei von ungleich verteilter diskursiver, sozialer und ökonomischer Macht« (Pogner 2007: 3). Ich würde sogar sagen, dass sie immer durch eine Ungleichverteilung dieser Aspekte geprägt sind, da der herrschafts- oder machtfreie Diskurs eine Illusion ist.

- 
- 2 Als ein aktuelles Beispiel für diese Art diskursiver Aushandlungs- und Regulierungsprozesse, also des »boundary-working« kann die Anfang 2011 geführte Debatte über die Bedeutung der Evolutionsforschung für die Religionswissenschaft auf der Email-Diskussionsliste Yggdrasill gelten. Der Versuch Michael Blumes, der Evolutionsforschung (mehr) Raum und Gewicht in der Religionswissenschaft zu verschaffen, löste heftige Diskussionen aus und stieß auf eine breite Ablehnung. Die Ablehnung wurde zumeist damit begründet, dass man für die Religionswissenschaft keinen Mehrwert in den Ansätzen der Evolutionsforschung sehe. Ohne die Debatte an dieser Stelle im Detail darstellen, analysieren sowie bewerten zu können und zu wollen, kann an ihr aufgezeigt werden, dass das, was als Religionswissenschaft gelten darf und was nicht, diskursiv ausgehandelt wird. Sie ist ein Beispiel, wie versucht wird, Grenzen zu verschieben und Grenzen der Disziplin aufzurichten bzw. aufrechtzuerhalten. Die Debatte kann nachgelesen werden: <https://www.lists.uni-marburg.de/lists/sympa/info/YGGDRASIL> (Zugriff 01.04.2011).

Unter Berücksichtigung der bisherigen Ausführungen kann man in Abwandlung der Definition Siegfried Jägers von Diskursgemeinschaft bezogen auf wissenschaftliche Disziplinen kurz zusammenfassen: Disziplinen sind »nichts anderes als Gruppen von Menschen [d. h. Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen mit, S. F.] [...] (relativ) homogene[r] Bedeutungskonventionen« (Jäger 1996: 9). Da Bedeutungskonventionen immer einem historischen und gesellschaftlichen Aushandlungsprozess unterliegen, ist der Aspekt der »Grenzarbeiten« in dieser Definition mit enthalten (Jäger 1996: 9). Ort der Aushandlung sind die Institutionen der jeweiligen Disziplin, wie sie von Shumway und Messer-Davidow benannt werden.

Oliver Freiberger hat exemplarisch die »Wertneutralität« und die »Outsider-Perspektive« als zentrale Themen der rhetorischen Konstruktion der Religionswissenschaft herausgearbeitet, über die die Grenzen der Disziplin – vor allem gegenüber den Theologien – konstruiert werden.

»In der Religionswissenschaft wird [...] die Zurückstellung der religiösen Perspektive [= Innenperspektive, S. F.] für zentral erachtet. Zwar ist jeder Religionswissenschaftler [...] in individueller Weise determiniert. Er sollte darüber reflektieren und danach streben, sich diese Vorbedingungen bewusst zu machen. In der Forschung soll er aber in konsequente Distanz zu seinen Vorbedingungen und seinem daraus erwachsenen Standpunkt treten. Damit ist die Forderung verknüpft, die Distanz zum Studienobjekt einzuhalten (epoché). Diese ›doppelte Distanz‹ in der Forschung – zum eigenen religiösen bzw. weltanschaulichen Standpunkt wie zum untersuchten Gegenstand – wird wohl von den meisten Religionswissenschaftlern der Gegenwart als Grundprämisse der religionswissenschaftlichen Arbeit angesehen.« (Freiberger 2000: 118–119)

Die Einhaltung der Außenperspektive auf Religion stellt wie die Enthaltung bei der (normativen) Bewertung nach Freiberger den aktuellen Grundkonsens in der Religionswissenschaft dar. Dabei handelt es sich um eine »vorherrschende [...] Übereinkunft« der Mehrheit, was nicht ausschließt, dass einzelne diesen Grundkonsens nicht teilen und die Übereinkunft in Frage stellen. Hier zeigt sich der prozesshafte Charakter der Diskursgemeinschaft (Freiberger 2000: 119; siehe hierzu auch Freiberger 2007: 314–316).

Als ein anderes Beispiel für die Dynamik und die Regeln der Diskursgemeinschaft Religionswissenschaft kann die Stellung der Religionsphänomenologie dienen. Egal, ob man wie Seiwert annimmt, dass die Religionsphänomenologie »mit dem Messer der Wissenschaftstheorie geschlachtet wurde« (Seiwert in diesem Band) oder Horyna folgt, der den von Anfang an suizidalen

Charakter dieser religionswissenschaftlichen Ausrichtung betont, der unter sich veränderten Bedingungen zum Tragen kam (Horyna in diesem Band), zeigt der Umgang mit ihr den sich verändernden hegemonialen Diskurs innerhalb der (deutschen) Religionswissenschaft. Betrachtet man die Texte von Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern im Hinblick auf ihre Positionierung zur Religionsphänomenologie genauer, kann man spezifische Sprachregelungen und Verhaltensmuster konstatieren und die diskursiven Regeln der Gemeinschaft aufzeigen. War die Religionsphänomenologie lange Zeit etabliert und anerkannt, gehört es heute zum »guten Ton«, sich von dieser Strömung abzugrenzen und sich von dieser Form religionswissenschaftlicher Forschung zu distanzieren (Siehe hierzu Schröder 2008).

## **2. Neuere institutionelle Entwicklungen**

Für die Zugehörigkeit zu einer Diskursgemeinschaft ist die Aneignung der der Gemeinschaft eigenen Regeln, der spezifischen Sprache sowie Verhaltensweisen und Handlungspraktiken notwendig. Vor diesem Hintergrund verdient eine Entwicklung der letzten zehn Jahre genauere Beachtung, die für die Frage, was Religionswissenschaft ist, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung erhalten könnte und deshalb hier kurz angesprochen werden soll.

## **3. Religionswissenschaft unter den Bedingungen von Bologna**

Seiwert verweist auf die Probleme, allein schon die institutionelle Form des Faches zu fassen, wobei er auf die verschiedenen Bezeichnungen und Einbettungen in unterschiedliche Fakultäten verweist. Schon bisher war es aufgrund dieser Umstände nicht ganz einfach, religionswissenschaftliche Einrichtungen und Studiengänge an Universitäten zu identifizieren. Die mit den unterschiedlichen Bezeichnungen zumeist verknüpften methodologischen Implikationen (siehe hierzu u. a. Führding 2006) waren aber zumindest für die »Insider« klar und nachvollziehbar. Wichtiger aber noch, es gab eine ganze Reihe grundständiger religionswissenschaftlicher Studiengänge, die Studierende vom ersten bis zum letzten Semester durchliefen und so durch den disziplinären Diskurs geprägt und in die Diskursgemeinschaft eingeführt wurden. Gerade in den ersten Jahren des Studiums läuft meines Erachtens der von Shumway und Mes-

ser-Davidow angesprochene Disziplinierungs- bzw. Sozialisationsprozess ab, in dem die Spielregeln einer Disziplin erlernt werden.<sup>3</sup>

Durch den Bolognaprozess befinden sich die (deutschen) Hochschulen in einem tiefgreifenden Umgestaltungsprozess, der – zumindest an vielen Orten – zusätzlich durch strikte Sparanforderungen an die Universitäten verschärft wird. Geraten durch die Sparvorgaben vornehmlich die den neoliberalen Marktideologien oft nicht entsprechenden Geistes- und Sozialwissenschaften – die Wirtschaftswissenschaften als Teil der Sozialwissenschaften lasse ich hier einmal außen vor – allgemein unter Druck, trifft dies im Zusammenhang mit der Einführung der gestuften Studiengänge kleine Fächer wie die Religionswissenschaft besonders. Aufgrund ihrer personellen Ausstattung ist es nur an wenigen Standorten möglich, grundständige Studienangebote im Fach Religionswissenschaft anzubieten. Die neuen Studienprogramme ermöglichen nur noch an einigen Standorten ein »rein« religionswissenschaftliches Studium vom ersten B.A.- bis zum letzten Mastersemester.<sup>4</sup> Die neuen Studiengänge, in denen die Religionswissenschaft ein inhaltlicher Anteil neben anderen ist, bspw. im Rahmen von Regional- (Asienwissenschaften in Bonn) oder Kulturwissenschaften (Vergleichende Kulturwissenschaften in Marburg), müssen nicht per se schlecht sein und eröffnen sicherlich auch neue Chancen. Doch müssen die daraus entstehenden Folgen für das Fach und die Fachidentität noch abgewartet werden. Die Einschätzung von Hans Kippenberg und Kocku von Stuckrad, dass die Etablierung der neuen Studiengänge das Fach zukünftig festigen wird, scheint m. E. allerdings zu optimistisch (Kippenberg / Stuckrad 2003: 19).

Gleiches gilt für die institutionellen Veränderungen in den letzten Jahren, die teilweise aus dem Zusammenhang mit der Studiengangsumstellung, teilweise aus anderen Gründen, wie dem Wunsch vieler Universitätsleitungen nach größeren und angeblich leistungsfähigeren Einheiten, resultieren. Beispiele sind hier Bonn, wo sich die Religionswissenschaft als Abteilung im Institut für Orient- und Asienwissenschaften wiederfindet oder Hannover, wo Religionswissenschaft und Theologie 2009 in einem gemeinsamen Institut zusam-

---

3 Auf die Probleme, die bei einem Quereinstieg in eine Disziplin vorliegen, hat Michael Pye hingewiesen (1999). Auf diesen Aspekt wird weiter unten noch eingegangen.

4 Nur noch an vier Standorten ist dies unter der Bezeichnung Religionswissenschaft möglich. Sieht man von klassischen Disziplinbezeichnungen ab, kommt man auf sechs bis sieben Standorte. Vgl. Rink, Steffen (2007): BA- / MA-Studiengänge Religionswissenschaft. Im Auftrag der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft: [www.steffenrink.de/download/ba-ma-studium-2007.pdf](http://www.steffenrink.de/download/ba-ma-studium-2007.pdf), gesichtet am 01.06.2008.

mengelegt wurden. Auch hier sind die Folgen für die Fachidentität noch nicht abzusehen. Doch sollte die Entwicklung aufgrund der Bedeutung des institutionellen Settings einer Disziplin für die Aufrechterhaltung ihrer Identität kritisch im Auge behalten werden.

Noch aus einem anderen Aspekt heraus können die sich verändernden institutionellen und strukturellen Rahmenbedingungen für die Religionswissenschaft zu einem Problem werden. Studierende der Religionswissenschaft scheinen eher zufällig zu ihrem Studienfach zu kommen.

»Ein mehr oder weniger diffuses Interesse an Religion/-en aus gesellschaftlichen und politischen oder aus persönlichen Motiven, das im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung mit der eigenen (Nicht-)Religiosität steht, führt [...] zur Einschreibung in die Religionswissenschaft. Eine intensive Auseinandersetzung mit dem Fach selbst findet vor Studienaufnahme nur in Ausnahmefällen statt.« (Führding / AG Lehrforschungsprojekt 2009: 146–147)

Dieses diffuse Interesse am Gegenstandsbereich »und die Umstellung auf gestufte Studiengänge, in deren Gefolge eine Vielzahl neuer Studiengänge mit Bezeichnungen abseits der traditionellen Disziplinen entsteht«, könnte für die Religionswissenschaft problematisch werden.

»Der Aufbau von Studiengängen ohne religionswissenschaftliche Beteiligung, die sich inhaltlich und von der Bezeichnung her mit Religion und Religionen beschäftigen, kann dazu führen, das bisherige Klientel der Religionswissenschaft »abzuwerben« [...]. Auch wenn Wissenschaft nicht von wissenschaftsfernen Faktoren abhängen sollte, werden neben Drittmittelquoten die Studierendenzahlen einen wichtigen Aspekt für die zukünftige Entwicklung der Religionswissenschaft in der deutschen Hochschullandschaft spielen.« (Führding / AG Lehrforschungsprojekt 2009: 147)

#### **4. Die Identität der Religionswissenschaft**

Die genannten Entwicklungen der letzten Jahre haben die institutionelle Bestimmung der Religionswissenschaft nicht einfacher gemacht. Daher scheint Seiwerths Frage berechtigt, ob die Religionswissenschaft überhaupt institutionell bestimmbar ist oder ob nicht einfach jede Religionsforschung als Religionswissenschaft anzusehen sei (Seiwert 2011: 2). Gerade in den letzten Jahren gibt es Tendenzen zu dieser Gleichsetzung, wie es der 2006 erschienene Aufsatz von Volkhard Krech »Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung« oder die mehr oder weniger synonyme Verwendung von Religionsforschung und

Religionswissenschaft in Hubert Knoblauchs Buch »Qualitative Religionsforschung« (Knoblauch 2003) beispielhaft illustrieren.

Trotzdem ist die Gleichsetzung von Religionsforschung und Religionswissenschaft eine unsachgemäße Verkürzung, die der Religionswissenschaft nicht gerecht wird. Es sind meiner Meinung nach fünf Aspekte, die für die Religionswissenschaft charakteristisch sind und diese inhaltlich als Disziplin konstituieren:

1. Wertneutralität und Außenperspektive,
2. eine globalhistorische und komparative Sichtweise,
3. die diskursive Verbindung sozialwissenschaftlicher und historisch-philologischer Forschung,
4. eine spezifische Methodenpluralität sowie
5. die Religionswissenschaft als Metawissenschaft.

#### **4.1. Wertneutralität und Außenperspektive**

Die beiden ersten Aspekte wurden weiter oben schon kurz angesprochen und sollen hier nicht weiter vertieft werden. Es bleibt festzuhalten, dass sie in erster Linie als Grenzbestimmung gegenüber den Theologien dienen und aktuell die dominierende Sichtweise in der Religionswissenschaft darstellen.<sup>5</sup>

#### **4.2. Globalhistorische und komparative Sichtweise**

Ein weiteres Charakteristikum, das hier nur kurz benannt werden soll, ist die globalhistorische und komparative Sichtweise. Religionswissenschaft hat sich seit ihrer Entstehung immer mit Gegenständen unterschiedlicher geographischer Räume beschäftigt und früher als andere Disziplinen die europäischen Grenzen »verlassen«. Dass der Vergleich, wenn er nicht ahistorisch und mit der entsprechenden Kontextualisierung betrieben wird, zu den Kernbestandteilen der Religionswissenschaft gehört, ist weithin unstrittig.

---

5 Siehe hierzu Freiburger 2000 und 2007.

#### 4.3. Diskursive Verbindung von sozialwissenschaftlicher und historisch-philologischer Forschung

Kontroverser wird ein drittes Charakteristikum diskutiert. Der in den letzten Jahren in Deutschland immer wieder aufschwelende Streit um die Ausrichtung der Religionswissenschaft zwischen sozialwissenschaftlicher und historisch-philologischer Richtung wird vor allem vor dem Hintergrund »persönlicher« und materieller Interessen verständlich.

»Sieht man einmal von diesen persönlichen Interessen ab, [...] dann fällt es schwer, einen sachlichen Grund für einen Antagonismus zwischen historischer und sozialwissenschaftlicher Religionswissenschaft zu finden.« (Seiwert 2011: 3)

Einblicke in die Auseinandersetzung bieten nicht nur die lebhaften und engagierten Diskussionen in Yggdrasill im Vorfeld der Jahrestagung der DVRW 2005 und im Herbst 2007. Im Vorwort zur Publikation der Tagungsergebnisse der dritten Tagung des Arbeitskreises Asiatische Religionsgeschichte (AKAR) in der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW) verweisen die drei Autoren auf die »höchst alarmierende, zunehmende Abwanderung deutscher Religionswissenschaftler/innen [...] mit historisch-philologischem Forschungsprofil, S. F.] ins Ausland oder die einschlägigen Spezialdisziplinen.« (Deeg / Freiburger / Kleine 2005: 5) Als Beispiele hierfür verweisen sie auf sich selbst. Gleichzeitig »beunruhigt« sie die Berufungspraxis der vorangegangenen Zeit, bei der Religionswissenschaftler und Religionswissenschaftlerinnen mit historisch-philologischem Hintergrund kaum berücksichtigt wurden (Deeg / Freiburger / Kleine 2005: 5).

Hier werden die wissenschaftspolitischen Konsequenzen der Auseinandersetzung um die methodische und inhaltliche Ausrichtung der Religionswissenschaft deutlich, die eng mit der Verteilung der knappen zur Verfügung stehenden Ressourcen in Form von Professoren- und Professorinnenstellen einhergehen. Russell McCutcheon bringt den materiellen Kern der Auseinandersetzung in einem ähnlichen Zusammenhang auf den Punkt:

»The material as well as social benefits that accompany the disciplinary study vary widely: secure and tenured university positions, endowed chairs, accessibility to government grants, access to a variety of archives and information, interviews in the popular media, and the general participation in producing and managing cultural capital.« (McCutcheon 2003: 21)

Seiwert (2011) wie auch Krech (2006) weisen zurecht darauf hin, dass der Gegensatz von sozialwissenschaftlich orientierter Religionswissenschaft auf der



einen und historisch-philologisch ausgerichteter Religionswissenschaft auf der anderen Seite nur ein scheinbarer ist.

Folgt man Seiwert und blendet die Macht- und Ressourcenfrage aus, lassen sich kaum wissenschaftliche Gründe für eine Unvereinbarkeit der beiden methodisch-inhaltlichen Ausrichtungen der Religionswissenschaft finden. »[I]n der Praxis konzentriert sich der Unterschied zwischen beiden Ansätzen im Wesentlichen auf die zeitliche Dimension des Gegenstandes, woraus sich freilich einige methodische Konsequenzen ergeben« (Seiwert 2011: 4), so Seiwert. Krech hebt die Angewiesenheit beider Orientierungen auf einander hervor:

»Wenn sich eine sozialwissenschaftlich ausgerichtete Religionsforschung nicht in künstlich erzeugten Daten (Umfragen, Interviews, etc. [...]) verlieren und wenn sie ihre systematischen Fragen am Material entwickeln und erproben will, ist sie auf die philologische Arbeit angewiesen. Sie allein versteht es, eng am Textmaterial und an den durch sie konstituierten Traditionen zu arbeiten. Quellenkritik, Übersetzungs- und Datierungsfragen etc. sind für die historische und gegenwartsbezogene Sozialwissenschaft unverzichtbar.« (Krech 2006: 103–104)

Doch nicht nur eine sozialwissenschaftlich ausgerichtete Religionswissenschaft ist auf die historisch-philologische Arbeit angewiesen. Dies gilt auch in die andere Richtung, da die sozialwissenschaftlichen Ansätze den Rahmen für die analytische Arbeit liefern (Krech 2006: 104).

Das diskursive Aufeinanderbeziehen der beiden Orientierungen hebt diese aus »bloßer« Geschichts- bzw. Sozialforschung heraus und gehört zu den spezifischen Charakteristika der Religionswissenschaft.

#### **4.4. Methodenpluralität und ihre Konsequenzen**

Wie im vorangegangenen Abschnitt im Zitat Seiwerts angesprochen, haben die beiden Ansätze mehrere Konsequenzen, die ihren Niederschlag im Methodischen finden.

Die Implikationen der unterschiedlichen zeitlichen Dimensionen für die Datenarten und damit für die anzuwendenden Methoden hebt auch Michael Pye in einem Aufsatz hervor. Er führt aus, dass durch die unterschiedlichen Datensorten bzw. Quellen (mündliche, geschriebene, materielle), mit denen es Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler zu tun haben, unterschiedliche Methoden bei der Erforschung des Gegenstandsbereichs erforderlich sind. Diese Erfordernisse würden zu einem Methodenmix aus histori-

schen, philologischen und sozialwissenschaftlichen Methoden führen, der für die Religionswissenschaft charakteristisch sei (Pye 1999: 193).

Die Methodenpluralität in der Religionswissenschaft birgt einige Fallstricke. Ganz im Sinne des Konzepts der Diskursgemeinschaft verweist Pye auf das Problem, dass dieser Methodenmix eben nicht als spezifische Methodenkonfiguration wahrgenommen wird. Daher bringe der Quereinstieg von Wissenschaftler(inne)n in die Religionswissenschaft, die in anderen Disziplinen methodisch und theoretisch ausgebildet wurden, oft Missverständnisse mit sich. Die Prägung, die diese Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen in ihren jeweiligen Disziplinen erfahren haben, könnten die meisten nicht hinter sich lassen, wenn sie sich der Erforschung von »Religion« zuwenden. Dies werde immer dann problematisch, wenn der Religionswissenschaft ihr eigener methodischer Ansatz (der spezifische Methodenmix) abgesprochen bzw. übersehen und schlussfolgernd verkündet werde, dass Methoden unreflektiert übernommen werden könnten (Pye 1999: 193).

»A clear lesson that has been learned is that religion is not the exclusive domain of any particular discipline. [...] Thus, any reasonable study of religion must at least assume linguistic, historical, comparative, social, psychological, political and cognitive dimensions. Scholars from these disciplines continue to contribute to the study of religion, but scholars who specialize in the study of religion must of necessity develop inter-disciplinary competence and theoretical sophistication.« (Antes / Geertz / Warne 2008: 458)

Hier wird zum einen deutlich, dass die Religionswissenschaft einen multimethodischen Ansatz vertritt, der, wenn man Pye folgt, nicht beliebig ist, und zum anderen, wie wichtig eine fundierte Ausbildung in der Theorie- und Methodendiskussion der Religionswissenschaft ist.

Es ist notwendig, die jeweilige Methode in den für die Religionswissenschaft spezifischen Methodenmix und der religionswissenschaftlichen Theoriebildung zu verorten. Für diese Verortung ist eine intensive Auseinandersetzung mit der Geschichte des Faches Religionswissenschaft und den im Rahmen dieser Geschichte ablaufenden Theorie- sowie Methodenüberlegungen und -entwicklungen erforderlich. Daher muss einer intensiven Auseinandersetzung mit der Geschichte, den Theorien und Methoden der Religionswissenschaft vor allem, aber nicht nur in den Studiengängen ein breiter Platz neben der methodischen und »inhaltlichen« Ausbildung eingeräumt werden.

#### 4.5. Religionswissenschaft als Metawissenschaft

Die Auseinandersetzung mit der Geschichte, den Theorien und Methoden der Religionswissenschaft führt zu einem letzten und meines Erachtens zentralen Charakteristikum, das die Religionswissenschaft von anderen Formen der Religionsforschung abhebt.

Religionswissenschaft befasst sich nicht nur mit materialen Religionen – vor allem für diese Beschäftigung sind die bisher aufgeführten Punkte zentral –, sondern auch mit der wissenschaftlichen Beschreibung und Analyse der wissenschaftlichen Diskurse über Religion. Dabei geht es zum einen um die Analyse der eigenen Disziplin. Die hier betriebene Dekonstruktion der eigenen Begrifflichkeiten, Theorien und Methoden ist keine unbedeutende oder selbstzerstörerische Fingerübung, sondern zentral für die Selbstbestimmung der Disziplin. Zum anderen geht es aber auch um die Beschreibung und Analyse der Diskurse über Religion in anderen Disziplinen. Aufgrund eigener – zum Teil problematischer Erfahrungen – bei der Bestimmung und Erforschung von »Religion«, ist die Religionswissenschaft prädestiniert, die Schwierigkeiten, Zentrismen aber auch Interessen aufzuzeigen, die bei der Verwendung der Kategorie Religion in den Wissenschaften (wie den gesellschaftlichen Diskursen) eine Rolle spielen. Mit dieser Beschreibung und Analyse geht die Religionswissenschaft über andere Formen der Religionsforschung hinaus und etabliert sich nicht nur als eigenständige Disziplin, sondern wird zudem zu einer Art Metadisziplin.

Eine Verkürzung der Religionswissenschaft auf eine »Religionsgemeinschaftenwissenschaft« gefährdet ihre Existenz als eigenständige Disziplin und beraubt sie eines wichtigen Teils ihres Potentials.

Die Selbstreflexion wie die Reflexion der Verwendung des Begriffs Religion kann den Weg frei machen für neue Anläufe im Bereich der Begriffs- und Theoriebildung, in der es seit dem Untergang der Religionsphänomenologie krankt, was die Religionswissenschaft im öffentlichen Diskurs zu marginalisieren droht.

#### 5. Fazit

Die vorangegangenen Überlegungen stellen mit dem Konzept der Diskursgemeinschaft einen analytischen Rahmen zur Reflexion und Bestimmung der Religionswissenschaft als akademische Disziplin dar. Dabei kommt der Unter-

suchung der rhetorischen Konstruktion der Disziplin sowie ihrer Institutionen als Arena der diskursiven Aushandlungsprozesse eine besondere Rolle zu. Gleichzeitig sind die Überlegungen ebenfalls ein Akt der rhetorischen Konstruktion der Religionswissenschaft und der disziplinären Grenzarbeit. Sie sind damit als ein Beitrag zu einer kritischen Diskussion zu verstehen.

## Literatur

- Antes, Peter / Geertz, Armin W. / Warne, Randi R. (2008): Conclusion. In: Antes, Peter / Geertz, Armin W. / Warne, Randi R. (Hrsg.): *New Approaches to the Study of Religion Vol. 2. Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*. Berlin, New York: De Gruyter, 457–458.
- Deeg, Max / Freiburger, Oliver / Kleine Christoph (2005): Vorwort. In: Schalk, Peter u. a. (Hrsg.): *Im Dickicht der Gebote. Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens*. Uppsala: Uppsala University Press, 5–10.
- Freiburger, Oliver (2000): Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie. In: Löhr, Gebhard (Hrsg.): *Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verständnis einer unbekannten Disziplin*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 97–121.
- Freiburger, Oliver (2007): The Disciplines of Buddhist Studies. Notes on Religious Commitment as Boundary-Marker. In: *JIAS. Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30 (1–2), 299–318.
- Führding, Steffen (2006): *Culture Critic oder Caretaker? Religionswissenschaft und ihre Funktion für die Gesellschaft. Eine Auseinandersetzung mit Russell T. McCutcheon*. Marburg: diagonal.
- Führding, Steffen / Lehrforschungsprojekt (2009): *Warum Religionswissenschaft? Eine empirische Studie über die Gründe, Religionswissenschaft zu studieren*. Marburg: diagonal.
- Jäger, Siegfried (1996): Die Wirklichkeit ist diskursiv. In: Jäger, Margarethe / Wichert, Frank (Hrsg.): *Rassismus und Biopolitik. Werkstattberichte. Forschungsbericht des DISS 1996*. Duisburg: o. J., 9–20.
- Kippenberg, Hans G. / Stuckrad, Kocku von (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: C. H. Beck.

- Knoblauch, Hubert (2003): *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn u. a.: Schöningh.
- Krech, Volkhard (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58 (2), 97–113.
- McCutcheon, Russell T. (1998): *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and Politics of Nostalgia*. Oxford u. a.: Oxford University Press.
- McCutcheon, Russell T. / Führding, Steffen (2010): *Religionswissenschaft studieren*. Hannover 2010: [www.religionswissenschaft-studieren.de](http://www.religionswissenschaft-studieren.de) (Zugriff 02.01.2014).
- Pogner, Karl-Heinz (2007): *Text- und Wissensproduktion am Arbeitsplatz: Die Rolle der Diskursgemeinschaften und Praxismgemeinschaften*, S. 3: [www.zeitschrift-schreiben.eu/Beitraege/pogner\\_Diskursgemeinschaften.pdf](http://www.zeitschrift-schreiben.eu/Beitraege/pogner_Diskursgemeinschaften.pdf) (Zugriff 20.01.2009).
- Pye, Michael (1999): Methodological Integration in the Study of Religions. In: Ahlbäck, Tore (Hrsg.): *Approaching Religion. Part I. Based on Papers Read at the Symposium on Methodology in the Study of Religion Held at Åbo, Finland, on the 4<sup>th</sup>–7<sup>th</sup> August 1997*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 189–205.
- Rink, Steffen (2007): *BA- / MA-Studiengänge Religionswissenschaft. Im Auftrag der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft*: [www.steffenrink.de/download/ba-ma-studium-2007.pdf](http://www.steffenrink.de/download/ba-ma-studium-2007.pdf) (Zugriff 01.06.2008).
- Schröder, Stefan (2008): *Zwischen Popularität, Geschichte und wissenschaftstheoretischer Kritik. Vergleich der Darstellungen der Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur anhand ausgesuchter Beispiele*. Unveröffentlichte B.A.-Arbeit am Seminar für Religionswissenschaft der Leibniz Universität Hannover.
- Shumway, David R. / Messer-Davidow, Ellen (1991): Disciplinarity. An Introduction. In: *Poetics Today* 12 (2), 201–225.
- Smith, Jonathan Z. (1998): Religion, Religions, Religious. In: Taylor, Marc (Hrsg.): *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, London: University of Chicago Press, 269–284.

# **Symbolische Repräsentation als Bindeglied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften einschließlich Theologie für eine dialogische Religionswissenschaft**

**Christoph Elsas**

Hubert Seiwert schreibt über die Religionswissenschaft:

»Nach einer Seite immerhin scheint die wissenschaftstheoretische Abgrenzung klar zu sein, nämlich zur Theologie [...] Man wird vielleicht tatsächlich nicht anders können, als die Disziplin über ihre Geschichte zu bestimmen. Diese aber ist offen [...].« (Seiwert 2008: 2)

Und mit Blick auf den derzeit propagierten »Naturalismus« der Cognitive Science of Religion (CSR):

»Die theoretischen Grundannahmen der CSR machen es notwendig, religiöse Vorstellungen als individuelle mentale Repräsentationen zu begreifen.« (Seiwert 2008: 10)

Dazu möchte ich meine Konzeption einer dialogischen Religionswissenschaft, die wie Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad in ihrer Einführung in die Religionswissenschaft »Abschied von der Zentralperspektive« nimmt (Kippenberg / Stuckrad 2003: 15; vgl. Elsas 1975; 1997), um die jeweiligen fachlichen Perspektiven auf Religiosität und Religionen zu moderieren, folgendermaßen ausführen:

## **1. Religionswissenschaftliche Erforschung von Religiosität profitiert vom Dialog mit Symboltheorie und Neurobiologie**

Carsten Colpe hat in grundlegenden Überlegungen zum Begriff »Repräsentation« dafür plädiert, in den theologischen und religionskundlichen Disziplinen hinsichtlich der von uns thematisierten Bilder des Transzendenten, um Widersprüchliches zu vermeiden, stattdessen von »Symbolen« zu sprechen: Jedes Symbol besteht aus dem vordergründigen Gegenstand und der gemeinten Sinnwirklichkeit, die durch jenen repräsentiert wird – in dem Sinne, dass eine wirklichkeitsgetreue Abbildung zwischen den beiden Schichten ausgeschlossen wird, weil sie zur »Vergegenwärtigung« (nach der Wortbedeutung von

repräsentatio) erst »zusammenkommen« (nach der Wortbedeutung von symbolon) müssen, wobei das Symbol als dynamisches sich durch die Zeiten verändern kann (Colpe 1998: 3–31).

Besondere Beachtung findet dabei die Gefahr der Verdinglichung der Symbole, die sie ihres von sich weg verweisenden Charakters entkleidet und sie nicht mehr auf ein anderes offen, sondern auf sich selbst fixiert sein lässt. Die neukantianische und prozessphilosophische Tradition von Ernst Cassirer (vgl. Cassirer 1994) und Susanne Langer scheint für eine symboltheoretische Religionswissenschaft besonders geeignet zu sein, da sie permanent »symbolische Transformationen« im menschlichen Geist zugrunde legt. Langer differenziert zwischen präsentativen Symbolen, in denen sich ein Sinngehalt »gleichzeitig« zeigt (wie in Kunst und Mythos) und diskursiven Symbolen, die (wie die Sprache) Sachverhalte »zeitlich nacheinander« darstellen: »Im Unterschied zum Tier gebraucht der Mensch ›Zeichen‹ nicht nur, um Dinge anzuzeigen, sondern auch, um sie zu repräsentieren [...] Wir bedienen uns im Verkehr miteinander bestimmter ›Zeichen‹, die nicht auf etwas in unserer tatsächlichen Umgebung hinweisen [...]. Statt Dinge anzuzeigen, erinnern sie an sie« (Langer 1965: 39) – als Symbole.

Hier lassen sich Überlegungen zur funktionellen Bildgebung der Neurobiologie anschließen im Blick auf den radikalen Konstruktivismus mit seinen breit rezipierten Schlüsselbegriffen (Selbstreferenzialität, Autopoiesis usw.) im Anschluss an die neuere Systemtheorie Luhmanns (Luhmann 1984; Luhmann 2000; Neimeyer/Mahoney 1995; Singer 2000; Singer 2003). Wenn sie vermittels hirnstruktureller und hirnfunktioneller Untersuchungen (fMRI) bestätigt oder erweitert werden könnten, zum Beispiel indem die Reaktion auf religiöse Symbole erprobt wird, ist hinsichtlich einer impliziten religiösen Identität (Waardenburg 1986; Thomas 2001) in neurobiologischen Texten und Konzepten auf eine die proklamierte exakte Naturwissenschaftlichkeit überschreitende Autarkie der vorgetragenen Konzepte zu achten (vgl. Duncker 2010).

## **2. Religionswissenschaftliche Erforschung von symbolischer Repräsentation in Mythos und Bild profitiert auch vom Dialog mit theologischen Hermeneutiken**

Der Mythos ist ein Ausweichen vom Gefühl in die Darstellung, die den Bereich der Vorstellungskraft als das Prinzip ihrer immanenten Logik entwickelt. Ziel ist die Verankerung gefundener Ordnung. Dabei erheben die Erzählungen kei-

nen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, da der Mythos nur Ausdruck und Teilaspekt der erkannten religiösen Wahrheit ist, wobei er nicht argumentiert, sondern »präsentiert«, indem das Symbol »zu denken gibt« (Paul Ricoeur). Und da die Weltdeutung des Mythos nicht der wissenschaftlichen Rationalität unterlegen, sondern ganzheitlich ist, hat sie »Anspruch auf Verbindlichkeit« (der Theologe Wolfhart Pannenberg) für die jeweilige Kultur- und Kultgemeinde (Elsas 1993). Daraus ergibt sich die Anerkennung als »Gemeinschaftsglaube« (der Soziologe Max Weber) in dem, was die Darstellung intendiert. Schon der Wortbedeutung nach ist Symbol ein Zeichen der Zusammengehörigkeit in gemeinsamer Sinngebung durch die Erinnerung der Beteiligten.

Deutlicher noch als bei der mythisch-bildhaften Darstellungsweise in religiösen Texten zeigen sich Gefahren bei der Veranschaulichung von Religion durch ein sichtbares Symbolsystem, das für die bildnerische Gestaltung weitgehend statisch ist. Parallel dazu sind die Tendenzen zu sehen, das verhallende gesprochene Wort zu verschriftlichen und in Buchform bzw. als Schriften-Kanon fest zu kodifizieren, es dann den Schriftgelehrten vorzubehalten die Schriften gültig auszulegen und in fixierte Dogmen einzubinden, oder auch in den Schriftzügen göttliche Mächtigkeit sich zuzueignen und festzuhalten – ein Versuch, der bis hin zur Verwendung als Amulett u. ä. reicht. Bilderstürmerischen Bewegungen entsprechen die tendenziell gleichartigen Bemühungen, das schriftlich interpretativ und dogmatisch Festgelegte wieder zu »verflüssigen« auf dessen Ausgangspunkt im gesprochenen Wort hin, das immer ein Wort ist, das Menschen in Zeit und Raum zugesprochen ist (Barth/Elsas 1994).

Weil religiöse Erfahrung mit ihrem Ausdruck als etwas, was lebenswichtig und deshalb weiterzugeben ist, und die Traditionsgemeinschaft zusammengehören, hängt ihre Deutung immer auch von aktuellen Entwicklungen in der eigenen Gesellschaft und von deren Beziehungen zu anderen ab. Zu Überfremdungsängsten vor der Moderne oder vor Fremden aber gehört – heute wie immer schon in der Abgrenzung von Gruppen gegeneinander in der Religionsgeschichte – die abschließende Verfestigung der »Lesarten.« Dabei sind Bilder und Texte in sich voller Sinnüberschuss und Bedeutungsvielfalt: Jede neue Beschäftigung mit ihnen setzt ihr Aussagepotential in Kraft (Elsas 1994; 1998a; 2004).



### **3. Religionswissenschaftliche Erforschung symbolischer Repräsentation im Pluralismus profitiert von sozialwissenschaftlicher Identitätsforschung**

Religion als Differenzerfahrung zur empirischen Gesellschaftsgestalt ermöglicht dabei eine identitätswahrende Lebenslinie. Als Gemeinschaft gibt sie emotionalen Halt im Rahmen eines Netzwerks. Indem Konstruktionen religiöser Identität im Vergleich als solche erkennbar werden, erweist sich der Stress, der entsteht, wenn verallgemeinernd in einem scheinbar unabwendbaren »Kulturkonflikt« zwei Kollektividentitäten erst in ihrer Dynamik stillgestellt werden, um dann umso unversöhnlicher aufeinander zu treffen, als künstlich (zu Huntington 1998: Gebhart/Saurwein 1999; Riesebrodt 2000): Kulturidentitäten sind keine unabänderlichen Naturtatsachen, denn der Mensch ist ein »weltoffenes« und in Kommunikation »weltöffnendes« Wesen (Habermas 1981.).

### **4. Religionswissenschaftliche Erforschung der Begegnung religiöser Symbolsysteme profitiert für interreligiöse Mediation von geschichts- und kulturwissenschaftlichen Beschreibungen**

Für die Zuordnungen von Individuum, Sozialwesen, Kosmos kommt neben dem Schöpfungsglauben, dessen vielfältige Traditionen in der Geschichte Europas in den Formen des Christentums, aber auch des Judentums und des Islam aufgenommen wurden, der Hermetik (van den Broek/Hanegraaff 1998; Faivre 1996) eine Schlüsselrolle zu. Denn sie bietet in großer Kontinuität ein umfassendes kosmisch-anthropologisches Konzept, das auf der Basis der Analogie »Wie oben, so unten« sowohl die esoterische Astrologie-Szenerie bedient, als auch in der etablierten Psychologie und in der christlichen Theologie beider großer Konfessionen diskutiert wird (Gebelein 2000; Schoener 2004). An einer solchen Beachtung der Wiederkehr spätantik-hermetischer Symbolik lassen sich Fragen nach der Art der Neuentdeckung etwa der ostasiatischen Körpertechnik des Qigong im Westen anschließen, die den Menschen mit Geist, Seele und Leib in den Kosmos einordnet. Dazu gehören Überlegungen, inwieweit hier über ein esoterisch-alternatives Angebot hinaus eine Form des interkulturellen und interreligiösen Lernens stattfindet (Hellmann 2010).

Für die Verhältnisbestimmung von symbolischer Repräsentation in Ritualen und religiöser Identität in heutigen westlichen Kontexten erscheint beson-

ders der Ansatz des angelsächsischen Ethnologen Victor Turner geeignet (Turner 1989a, b), der Rituale schrittweise in ihrem unmittelbaren Bedeutungsgehalt für die Mitglieder einer Kultur deutet.

Daneben spricht die Ausgestaltung von Kultorten (Elsas 1998b) eine Sprache, die von überaus großer Bedeutung für das Verständnis der Prozesse der Identitätsbildung – so zur Zeit im muslimischen Leben in Deutschland – ist und auf der Grundlage architekturtheoretischer Normen interpretiert werden kann (Kraft 2002; 2004). Gleichzeitig trägt vielfach die Nachbarschaft zu christlichen Sakralbauten eine sozial-psychologisch und religionsgeschichtlich interessante dynamische Komponente bei. Denn jeder Kultbau bedeutet eine mit architektonischen Mitteln vorgenommene zeichenhafte und inszenatorische Ausgestaltung, und deren Selbst- und Fremdverständnis gehören zur Aufgabenstellung dialogischer Religionswissenschaft.

## Literatur

- Barth, Hans-Martin / Elsas, Christoph (Hrsg.) (1994b): *Bild und Bildlosigkeit. Beiträge zum interreligiösen Dialog* (Rudolf-Otto-Symposium 1993). Hamburg: EB-Verlag Rissen.
- Cassirer, Ernst (1994): *Philosophie der symbolischen Formen. Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. 5 Bde.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Colpe, Carsten (1998): Plädoyer für einen Verzicht auf den Begriff der Repräsentation in den Theologischen und Religionskundlichen Disziplinen. In: Bajohr-Mau, Klaus / Jobatey, Ilk Eva / Süttmann, Heribert (Hrsg.): *Vom Zentrum des Glaubens in die Weite von Theologie und Wissenschaft. Festschrift für Dietrich Braun.* Rheinfelden: Schönbühl, 3–31.
- Dunker, Tobias H. (2010): Auf dem Weg zu einer Anthropologie der religiösen Begegnung? Überlegungen zwischen Neurowissenschaften und Religionsgeschichte. In: Herrmann-Pfandt, Adelheid (Hrsg.): *Moderne Religionsgeschichte im Gespräch: Interreligiös – Interkulturell – Interdisziplinär. Festschrift für Christoph Elsas.* Berlin: EB-Verlag, 458–469.
- Elsas, Christoph (1993): Mythos. In: *Evangelisches Kirchenlexikon. Bd. 3*, 586–592.

- Elsas, Christoph (1994): Vom Aufnehmen zum Weitergeben und Übertragen. In: Elsas, Christoph u. a. (Hrsg.): *Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. Festschrift für Carsten Colpe*. Berlin, New York: De Gruyter, XX-XXXVI.
- Elsas, Christoph (1997): Religionswissenschaft als Aufgabe der Kritik und der dialogischen Verständigung. In: Klinkhammer, Gritt Maria / Rink, Steffen / Frick, Tobias (Hrsg.): *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen*. Marburg: diagonal, 77–92.
- Elsas, Christoph (1998a): Religionsgeschichte und Theologie der Religionen. In: Köhler, Bärbel (Hrsg.): *Religion und Wahrheit: Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner*. Wiesbaden: Harrassowitz, 3–11.
- Elsas, Christoph (1998b): Kultort. In: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. 4*, 32–43.
- Elsas, Christoph (2004): Symbolische Repräsentation und religiöse Identität in Traditionsabbruch und Religionsbegegnung. In: Schoenemann, Friederike / Maaßen, Thorsten (Hrsg.): *Prüft alles, und das Gute behaltet. Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt. Festschrift für Hans-Martin Barth*. Frankfurt a. M.: Lembeck, 359–384.
- Elsas, Christoph (Hrsg.) (1975): *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*. München: Kaiser.
- Faivre, Antoine (1996): *Esoterik*. Braunschweig: Auum.
- Gebelein, Helmut (2000): *Alchemie*. Kreuzlingen, München: Hugendubel.
- Gebhart, Werner von / Saurwein, Karl-Heinz (Hrsg.) (1999): *Gebrochene Identitäten. Zur Kontroverse um kollektive Identitäten in Deutschland, Israel, Südafrika, Europa und im Identitätskampf der Kulturen*. Opladen: Leske und Budrich.
- Habermas, Jürgen: *Die Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hellmann, Christian (2010): *Christentum und QiGong. Hinführung zu einer Spiritualität des Leibes* (Interreligiöse Begegnung, Bd. 3). Berlin, Münster: Lit.
- Huntington, Samuel (\*1998): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München, Wien: Europa Verlag.
- Kippenberg, Hans G. / Stuckrad, Kocku von (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: C. H. Beck.

- Kraft, Sabine (2002): *Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Eine Untersuchung ausgewählter Moscheebauten*. Münster u. a.: Lit.
- Kraft, Sabine (2004): Der Neubau von Moscheen in den USA und Deutschland. In: Barth, Hans-Martin / Elsas, Christoph (Hrsg.): *Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikte und Frieden*. Schenefeld: EB-Verlag, 218–231.
- Langer, Susanne (1965): *Philosophie auf neuem Weg*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Neimeyer, Robert A. / Mahoney, Michael J. (1995): *Constructivism in Psychotherapy*. Washington: American Psychological Association.
- Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*. München: Beck.
- Schoener, Gustav-Adolf (2004): Rezeptionsformen des Astrologischen Weltbildes im deutschsprachigen Raum. In: Barth, Hans-Martin / Elsas, Christoph (Hrsg.): *Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikte und Frieden*. Schenefeld: EB-Verlag, 304–321.
- Singer, Wolf (2000): *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Singer, Wolf (2003): *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Thomas, Günter (2001): *Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation*. Würzburg: Ergon.
- Turner, Victor (1989): *Vom Ritual zum Theater*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Turner, Victor (1989): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a. M.: Campus.
- van den Broek, Roelof / Hanegraaff, Wouter J. (Hrsg.) (1998): *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. New York: State University of New York Press.
- Waardenburg, Jacques (1986): *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin, New York: De Gruyter.



# **Zur theoretischen und methodologischen Relevanz der außereuropäischen Religionsgeschichte für die Religionswissenschaft<sup>1</sup>**

**Christoph Kleine**

## **1. Problembeschreibung**

Hubert Seiwert hat in seinem Diskussionspapier eine ganze Reihe von ebenso wichtigen wie komplexen Fragen angesprochen. Selbst wenn ich wesentlich mehr Zeit und Raum hätte, würde ich diese Fragen wohl kaum befriedigend beantworten können. Ich beschränke mich daher auf einige wenige, eng miteinander verbundene Punkte.

Schlüsselfragen, so scheint mir, sind die, ob »es überhaupt eine Religionswissenschaft« gibt, oder ob »Religionswissenschaft nicht vielmehr ein Oberbegriff für eine ganze Reihe von Wissenschaften [ist], die sich mit Religion befassen« bzw. ob »nicht jede Religionsforschung zugleich auch Religionswissenschaft« sei.

Diese Fragen sind für die Fachidentität der Religionswissenschaft allgemein und die Selbstbehauptung einer institutionellen Religionswissenschaft im Besonderen absolut elementar. Die Frage, ob man die Religionswissenschaft bräuchte, »wenn sie nicht als eigenständige akademische Disziplin bestünde«, möchte ich nachdrücklich bejahen. Das tue ich ausdrücklich auch vor dem Hintergrund meiner Erfahrungen als Religionswissenschaftler in der regionalwissenschaftlichen Diaspora. Interessanterweise habe ich während der Zeit, als ich am Department für Asienstudien der LMU München eine Professur für »Religion und Philosophie Ostasiens« innehatte, unter regionalwissenschaftlichen Kollegen (vor allem Japanologen und Indologen) eine Wertschätzung der Religionswissenschaft festgestellt, die mir manchmal innerhalb der Religionswissenschaft selbst zu fehlen scheint. Unter manchen Religionswissenschaftlern scheint es inzwischen en vogue zu sein, die Existenzberechti-

---

1 Eine thematisch etwas weiter ausgreifender, ausführlicher begründeter und belegter, mit dem üblichen Anmerkungsapparat versehener Beitrag zu den hier angesprochenen Fragen sollte in Kürze in einem Themenheft der ZfR erscheinen. Wegen Unstimmigkeiten zwischen der Schriftleitung der ZfR und dem Herausgeber des Themenheftes kann sich das Erscheinen meines Beitrages allerdings noch verzögern.

gung des eigenen Faches wenigstens implizit in Frage zu stellen, unter Verweis auf das Fehlen eines Gegenstandes, einer eigenständigen Methode, also jedweden Propriums der Religionswissenschaft (Krech 2006: 98–99). Man könnte natürlich einwenden, dass das Interesse der Regionalwissenschaften an der Religionswissenschaft deren theoriefreier Naivität geschuldet sei. Einem Japanologen oder Indologen erscheint die Existenz eines erforschungswürdigen Gegenstandes »Religion« eben vollkommen evident. Nur die Religionswissenschaft – so könnte man meinen – ist reflektiert und problembewusst genug, um den eigenen Gegenstand erfolgreich zu dekonstruieren und sich damit selbst überflüssig zu machen. Dementsprechend verdrehen viele Religionswissenschaftler entnervt die Augen, wenn sie danach gefragt werden, was denn nun eigentlich »Religion« sei, also der Gegenstandsbereich, den sie professionell erforschen sollen. Das ist verständlich, aber ich pflichte Hubert Seiwert bei, dass eine künstlich neu geschaffene Religionswissenschaft sicher auch in der Erwartung begründet würde, dass sie die großen Fragen anspricht, nicht zuletzt die Frage: »Was ist Religion?« Ansonsten besteht die Gefahr, dass sich Religionswissenschaftler mit allerlei interessanten Einzelproblemen beschäftigen, aber am Ende vollständig z. B. in den Regional- oder Sozialwissenschaften aufgehen. Ich fände das sehr bedauerlich; und wie mir scheint, fänden das auch die Kollegen von den Regionalwissenschaften bedauerlich, da sie sich von der Religionswissenschaft theoretische Ansätze erwarten, mit deren Hilfe sie ihr Forschungsfeld fruchtbarer beackern können.

Ich plädiere also dafür, immer auch wieder an den großen Fragen zu arbeiten.

Auf welche Weise man sich den großen Fragen nähern könnte, wäre ein zweites Problem, zu dem ich hier Stellung beziehen möchte. Wie Hubert Seiwert gleich zu Beginn seines Papiers feststellt, war der Anlass für dessen Abfassung ein in Yggdrasil ausgetragener Streit über die relative Bedeutung historischer und sozialwissenschaftlicher Forschung in der Religionswissenschaft. Nun habe ich diesen Streit selbst ausgelöst und sehe mich daher besonders in der Pflicht, mich an dieser Stelle systematischer und vielleicht etwas weniger polemisch zu äußern. Ich habe mich damals für eine historische Religionswissenschaft und insbesondere für die außereuropäische Religionsgeschichte stark gemacht, da ich fürchtete, dass vor dem Hintergrund kurz-sichtiger Relevanzerwägungen in der institutionellen Religionswissenschaft in Deutschland die Beschäftigung mit zeitlich und räumlich entrückten Gegenständen zunehmend marginalisiert werden könnte. Ich möchte also hier die Gelegenheit nutzen, noch einmal zu präzisieren, warum ich die außereuro-

päische Religionsgeschichte nach wie vor für äußerst wichtig halte, auch und gerade mit Blick auf die angesprochenen großen Fragen, die zu beantworten es meines Erachtens spezifischer religionswissenschaftlicher Kompetenzen bedarf. Das möchte ich am Beispiel der Bestimmung des Religionsbegriffs kurz demonstrieren.

## **2. Die »große Frage« nach der Bestimmung des Religionsbegriffs: Was kann die außereuropäische Religionsgeschichte zu ihrer Beantwortung beitragen?**

Frühere Versuche, Religion als einen Gegenstand zu bestimmen, litten unter Defiziten, die unter Religionswissenschaftlern hinlänglich bekannt sind. Substantielle Definitionen »theistischer« Prägung setzten z. B. die Existenz empirisch nicht nachweisbarer und intersubjektiv nicht überprüfbarer Sachverhalte voraus, etwa des sich in Raum und Zeit manifestierenden und beim Menschen ein spezifisches Gefühl hervorrufenden Heiligen. E. B. Tylors im Alltagsdiskurs zweifellos immer noch wirksame Minimaldefinition von Religion als »the belief in Spiritual Beings« setzt zwar nicht die unbeweisbare Existenz dieser »Wesen« voraus, wurde aber schon von Durkheim mit Verweis auf den Buddhismus kritisiert, für den – wie Durkheim meinte – der Glaube an gottähnliche Wesen zumindest keine zentrale Rolle spielt (Durkheim 1981: 53 f.). Zu ähnlichen Schlüssen sind auch andere gekommen (Idinopulos 1998). Ungeachtet der Frage, ob Durkheim den Buddhismus richtig beurteilt hat (Southwold 1978; Orrù / Wang 1992), könnte man nun wiederum einwenden, dass der Verweis auf den Buddhismus irrelevant sei, da man ja schließlich nicht gezwungen ist, den Buddhismus als Religion zu begreifen. Schließlich sind Definitionen prinzipiell nicht falsifizierbar. Viele Versuche einer Religionsdefinition scheinen mir daran zu krankten, dass sie bereits sehr klare, wenn auch unreflektierte Vorstellungen davon haben, welche Phänomene als »religiös« qualifiziert zu werden verdienen, und eine Definition all diese, eher intuitiv als religiös empfundenen Phänomene einschließen müsse. Funktionale Definitionsversuche haben dagegen den Nachteil, dass auf ihrer Grundlage die Abgrenzung vorwissenschaftlich als religiös empfundener Sachverhalte von nicht-religiösen oft schwierig ist. Wer sich allerdings der Meinung anschließen mag, »Fußball sei Religion«, kann mit funktionalen Definitionen vielleicht ganz gut leben.



Ein zentrales Problem scheint mir darin zu bestehen, dass die meisten der hier nur angedeuteten Religionsdefinitionen davon ausgehen, dass jede Religion mindestens ein Element – sei es ein inhaltliches Merkmal oder eine bestimmte Funktion – gemeinsam haben müsse. Ich tendiere demgegenüber dazu, den Begriff der »Religion« als eine polythetische Klasse zu begreifen.<sup>2</sup> Das ist zugegebenermaßen nicht sehr originell (Wilson 1998) und greift bekanntermaßen auf Wittgensteins Konzept von den Familienähnlichkeiten zurück. Wittgenstein hatte sich in seinen postum erschienenen Philosophischen Untersuchungen auf die Frage, wie denn »Sprache« zu definieren sei, gegen jede Art von substantieller Definition gewandt und festgestellt, dass allen Erscheinungen, die wir Sprache nennen, »garnicht Eines gemeinsam« sei, »weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden« (Wilson 1998: 65) – sondern sie seien miteinander in vielen verschiedenen Weisen verwandt. Dieser Verwandtschaft oder dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle »Sprachen.« Wir sähen lediglich »ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen« (Wilson 1998: 66), und diese Ähnlichkeiten charakterisiert Wittgenstein als »Familienähnlichkeiten«. Begreifen wir also Religion als polythetische Klasse, dann können wir unter den Begriff »Religion« alle Phänomene subsumieren, die über Familienähnlichkeiten miteinander verbunden sind, ohne dass alle ein gemeinsames Merkmal haben müssen. Selbstverständlich ist auch die in der naturwissenschaftlichen Taxonomie etablierte »polythetische Klassifikation« nach Familienähnlichkeiten nicht unproblematisch. Wo hören Familienähnlichkeiten auf? Wie viele und welche Gemeinsamkeiten müssen die Angehörigen einer Klasse haben? In jedem Fall erfordert die polythetische Klassifikation eine gewisse Ambiguitätstoleranz, was angesichts der tatsächlichen Komplexität der Welt ohnehin nicht schadet. Nun ist aber die polythetische Klassifikation auch weniger eine Definition als vielmehr eine gleichsam natürliche Methode, Ordnung in eine überkomplexe Welt zu bringen, indem verschiedenartige Gegenstände zu Gruppen bzw. Klassen zusammengefasst werden. Schon der russische Psychologe Lev Semënovič Vygotskij (1896–1934) – ein Zeitgenosse Wittgensteins – hat experimentell nachgewiesen, dass Kinder in der Tat Gegenstände nicht im Sinne der formalen Logik nach einem bestimmten gemeinsamen Merkmal klassifizieren, son-

---

2 Vgl. z. B. Axel Michaels zum Ritualbegriff: »Dabei ist grundsätzlich der Ritualbegriff polythetisch zu fassen, d. h. aus einer Vielzahl von Merkmalen, die sich nicht überschneiden und nicht gesamthaft gegeben sein müssen.« Axel Michaels: Zur Dynamik von Ritualkomplexen In: *Forum Ritualdynamik* 3 (2003): 3– 4 (Online: [http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2004/4583/pdf/Axel\\_Michaels.pdf](http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/volltexte/2004/4583/pdf/Axel_Michaels.pdf))

dern nach Familienähnlichkeiten zu Klassen gruppieren (Needham 1975: 350).

Ich möchte behaupten, dass auch wir in der Regel zunächst einmal quasi intuitiv soziale Subsysteme, Sinn- und Deutungssysteme oder kulturelle Teilbereiche als religiös qualifizieren und damit zu einer Klasse zusammenfassen, weil wir gewisse Ähnlichkeiten mit einem bewusst oder unbewusst gewählten Klassenprototyp feststellen. Dass in den »westlich« geprägten Wissenschaften – nicht nur im »Westen« – gewöhnlich das Christentum diesen Klassenprototyp bildet, liegt auf der Hand, ist aber auch weit weniger problematisch als oft angenommen wird. Schließlich hat eine polythetische Klassifikation einen weit weniger normativen Charakter als eine Definition. Sie ist zudem wesentlich flexibler und durch ständigen Abgleich mit den untersuchten Phänomenen jederzeit modifizierbar. So kann sich bei der Beschäftigung mit sozialen Systemen, die eine signifikante Menge von Merkmalen mit dem Christentum gemeinsam haben und deshalb der Klasse »Religion« zugeordnet werden, herausstellen, dass der Glaube an einen allmächtigen Schöpfergott eher einen Sonderfall darstellt als ein notwendiges Definiens des Begriffs Religion.

Natürlich mag der eine oder die andere fragen, welchen praktischen Nutzen die polythetische Klassifikation für die religionswissenschaftliche Arbeit hat, insbesondere bei der Beantwortung der »großen Frage« nach der Bestimmung des Gegenstandes unserer Disziplin.

Zunächst einmal gehe ich von der Prämisse aus, dass ein religionswissenschaftlich sinnvoll verwendbarer Religionsbegriff der Einbeziehung außereuropäischer Daten und Perspektiven bedarf. Nur so kann z. B. verhindert werden, dass unser metasprachlicher, wissenschaftlicher Religionsbegriff eurozentrisch ist oder bleibt (siehe hierzu Rudolph 1994).

Wie man die polythetische Klassifikation religionswissenschaftlich fruchtbar machen kann, hat bereits 1978 der britische Anthropologe M. Southwold (Southwold 1978) im Rahmen einer Untersuchung über den Buddhismus in Sri Lanka überzeugend demonstriert. Southwold schlägt vor, die gängigen monothetischen Definitionen von »Religion« im Sinne polythetischer Merkmale zu verwenden. Das heißt, dass die oft aus guten Gründen entwickelten, monothetischen substantiellen oder funktionalen Definitionen nicht einfach als unbrauchbar aufgegeben werden müssen. Denn die viel zitierten 48 Definitionen nach J. Leuba sind zwar als allgemeingültige Definitionen unhaltbar, beschreiben aber jeweils einzeln Merkmale, wie wir sie auffallend häufig in sozialen Systemen antreffen, die wir aufgrund ihrer evidenten Familienähnlichkeit als »Religion« zu klassifizieren gewöhnt sind. Southwold hat implizit

deutlich gemacht, dass es gerade auch für die Religionswissenschaft eine höchst interessante Fragestellung wäre, warum bestimmte Merkmale so häufig kombiniert auftauchen und welche historischen Faktoren dafür verantwortlich sind, dass einige Merkmale in bestimmten religionshistorischen Kontexten ihre Verbindung mit den anderen verlieren. Southwold versucht auf diese Weise zu zeigen, warum im singhalesischen Buddhismus das Merkmal »central concern with godlike beings and men's relations with them« fehlt (Southwold 1978: 371).

Um die polythetische Klassifikation im Sinne der Bestimmung des Gegenstandes der Religionswissenschaft fruchtbar zu machen, bedarf es aber in jedem Fall solider historischer und / oder philologischer Kenntnisse bezüglich der unter diesem Gesichtspunkt untersuchten Phänomene oder sozialen Systeme. Ich möchte das an einem Beispiel kurz erläutern. Wenn wir z. B. mit Southwold annehmen, dass ein Merkmal vieler Religionen die zentrale Bedeutung gottähnlicher Wesen und die Beziehung der Menschen zu diesen sei; dass ferner Glaubensvorstellungen, die weder logisch noch empirisch beweisbar sind oder auch nur eine hohe Wahrscheinlichkeit besitzen, an denen aber auf der Grundlage des Glaubens festgehalten wird, ebenso ein häufiges Merkmal von Religionen sind wie ein ethischer Kodex, der durch solche Glaubensvorstellungen unterstützt wird und der Glaube an übernatürliche Strafen bei Verletzung dieses Kodex, muss man schon sehr genau philologisch und geistesgeschichtlich untersuchen, ob etwa der chinesische Begriff »tian 天« in einem bestimmten historischen Kontext als ein »gottähnliches Wesen« betrachtet wurde, das moralisches Fehlverhalten mit Strafen bedachte. Eine solche Untersuchung könnte z. B. zur Klärung der strittigen Frage beitragen, ob der Konfuzianismus sinnvollerweise als Religion bezeichnet werden sollte (Chen 1999). Das Problem lässt sich nicht auf der Basis von Übersetzungen und Sekundärliteratur in europäischen Sprachen klären.

Ein entscheidender Vorteil der polythetischen Klassifikation nach Familienähnlichkeiten besteht darin, dass diese wesentlich besser an emische Diskurse anschlussfähig ist als jede starre Definition. Die Einbeziehung emischer Diskurse erfordert wiederum die Kompetenzen der außereuropäischen Religionsgeschichte. Unübersehbar ist, dass es große Übereinstimmungen bei etischen und emischen Klassenbildungen gibt. So haben beispielsweise »authentische Sprecher« im vormodernen Ostasien, zeitgenössische Außenbeobachter (v. a. christliche Missionare) und moderne Religionsforscher die gleichen Symbol- und Deutungssysteme – zum Beispiel Buddhismus, Daoismus und Christentum – zu einer Klasse zusammengefasst, ohne eine gemeinsame Defi-

nition eines Allgemeinbegriffs Religion. So mögen zwar Religionswissenschaftler wie H. G. Kippenberg und K. von Stuckrad (Kippenberg / Stuckrad 2003: 41–42), R. T. McCutcheon (1998: 56) oder K. Hock (2008: 12) und der Theologe F. W. Graf (Graf 2004: 237) mit einem gewissen Recht behaupten, dass sich außerhalb der europäischen Moderne keine unmittelbaren semantischen Äquivalente zum modernen, westlichen Religionsbegriff finden lassen. Doch welchen Erkenntniswert haben diese Feststellungen, die interessanterweise vor allem von solchen Religionswissenschaftlern getätigt werden, deren unbestreitbaren wissenschaftlichen Qualitäten nicht primär in ihrer profunden Kenntnis der außereuropäischen Religionsgeschichte liegen. Ich habe den Eindruck, dass sich hier bereits ein unreflektierter »Trismus« etabliert hat, der einerseits die Missachtung der außereuropäischen Religionsgeschichte legitimiert und andererseits einen politisch wie wissenschaftlich bedenklichen Diskurs über die vorgebliche Besonderheit der »westlichen Moderne« neu belebt. Ist »Religion« tatsächlich ein modernes europäisches Konzept? Abgesehen davon, dass sich auch in Europa bereits spätestens seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts – also in der »Vormoderne« – ein Allgemeinbegriff für »Religion« durchzusetzen begann, bedarf die Frage nach äquivalenten Konzepten außerhalb Europas einer wesentlich genaueren Betrachtung.

Nach meinem Dafürhalten gibt es mindestens drei viel versprechende Ansätze zur Beantwortung der Frage, ob es in der vormodernen außereuropäischen Religionsgeschichte Äquivalente zu »unserem Religionsbegriff« gegeben hat:

1. Die Suche nach semantischen Äquivalenten in der jeweiligen Objektsprache.
2. Die Suche nach funktionalen Äquivalenten in einem konkreten religionshistorischen Kontext.
3. Die Suche nach emischen Klassenbildungen, die darauf hindeuten, dass es in einem bestimmten religionshistorischen Kontext ein Bewusstsein für einen distinkten Kulturbereich oder ein soziales Subsystem »Religion« gab.

Alle drei, sich gegenseitig überlappenden Ansätze, die ich im Folgenden nur knapp und unsystematisch anreißen werde, haben eines gemeinsam: Sie setzen gute Kenntnisse der jeweiligen Sprachen und religionshistorischen Kontexte voraus.

Tatsache ist, dass etwa im vormodernen Ostasien diverse Klassenbegriffe existierten, die in Begriffsumfang und Begriffsinhalt signifikante Schnittmen-

gen mit »unserem« Religionsbegriff aufweisen. Dass diese Klassenbegriffe nicht hundertprozentige Äquivalente zum europäischen Religionsbegriff darstellen, ist nicht nur unerheblich, sondern für die religionswissenschaftliche Diskussion über die Frage »Was ist Religion?« außerordentlich aufschlussreich und befruchtend. So hat z. B. der chinesische Historiograph Sima Qian schon um 100 v. Chr. nach funktionalen Gesichtspunkten Daoisten, Konfuzianer, Legalisten usw. unter dem Klassenbegriff »jia 家« zusammengefasst. Für viele Jahrhunderte und mit besonderem Eifer während der Ming-Dynastie hat man in China Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus als die »drei Lehren« (sanjiao 三教) gemeinsam der Klasse »jiao 教« zugeordnet (Langlois und K'o-K'uan 1983; Liu 1967; Taylor 1983; Gentz 2006). Und gut 1800 Jahre später hat der japanische Religionskritiker Nakamoto Tominaga Buddhismus, Shintō und Konfuzianismus unter dem Klassenbegriff »dō 道« subsumiert (Pye 1990: 53). Dass Buddhismus und Daoismus in genau der gleichen Liga spielten, war den Chinesen immer selbstverständlich; und wer in der gleichen Liga spielt, spielt das gleiche Spiel – nennen wir es das Spiel »Religion«. Als die christlichen Missionare im 16. Jahrhundert nach Japan kamen, bestand weder für sie noch für die zu missionierenden Buddhisten ein Zweifel daran, dass es sich bei Buddhismus und Christentum um Konkurrenten im gleichen Marktsegment handelte. Singhalesen bezeichnen heute ganz selbstverständlich ihre Form des Buddhismus mit dem Klassenbegriff »āgama«, den sie auch zur Bezeichnung des Christentums, des Hinduismus und des Islam gebrauchten; wobei zur Definition von āgama zumeist darauf verwiesen wird, dass diese mit lokottara, also überweltlichen Dingen befasst seien, im Gegensatz zu laukika, also profanen, weltlichen Dingen (Southwold 1978: 363). Auch in Indonesien verwendet man den Terminus »āgama« z. B. zur Bezeichnung des Buddhismus und des Śivaismus (Franke 2005: 375–406). Man könnte zahllose weitere Beispiele dafür anführen, dass auch außerhalb des modernen Europa nach bestimmten, konkret zu erforschenden Gesichtspunkten solche sozialen Systeme zu Klassen zusammengefasst wurden, die wir aufgrund ihrer Familienähnlichkeiten üblicherweise als Religion bezeichnen. Häufig wird auch übersehen, dass der moderne europäische Religionsbegriff – sofern es einen solchen überhaupt gibt – selbst ein Begriff zweiter Ordnung ist, der aus einem objektsprachlichen Begriff erster Ordnung hervorgegangen sein mag, mit diesem aber keineswegs identisch ist. Insofern gilt für den Begriff »Religion« das gleiche wie für das moderne ostasiatische Äquivalent »宗教« (Jap. shūkyō; Chin. zongjiao; Kor. chonggyo). Auch dieser Begriff ist nicht, wie häufig angenommen, ein Neologismus. Er hat eine lange Geschichte v. a. im buddhistischen Sprachgebrauch,

wird aber seit dem späten 19. Jahrhundert zur Übersetzung des europäischen Begriffs »Religion« mit all seinen Konnotaten verwendet (Chen 2002, 1999; Shimazono 2004; Fukuzawa 1988).

### 3. Fazit: Ein Plädoyer für ein integratives Fachverständnis

Kurzum: viele theoretische Äußerungen zu den großen Fragen der Religionswissenschaft sind deshalb falsch oder zumindest höchst problematisch, weil ihre Urheber sich nicht mit außereuropäischer Religionsgeschichte auskennen. Ich bin fest davon überzeugt, dass auch die religionswissenschaftliche Theorie- und Begriffsbildung nicht ohne die Einbeziehung außereuropäischer Perspektiven auskommt, emischer Perspektiven wie etischer. Darüber hinaus ist die Kenntnis historischer Wandlungsprozesse essentiell auch für das Verständnis aktueller Phänomene. Wie soll ich z. B. die komplizierten politischen Implikationen des heutigen Shintō verstehen, wenn ich nichts über die historischen Hintergründe und die politischen Motive seiner Konstruktion im 19. Jahrhundert weiß und mich statt dessen auf heutige Selbstdarstellungen von Shintō-Vertretern oder naiven Japanologen verlasse, die behaupten, Shintō sei die Urreligion der Japaner, gleichsam eine angeborene Nationalreligion. Dass es sich beim Shintō um eine Art »invented tradition« handelt, kann man nur wissen, wenn man die japanische Religionsgeschichte bis in die Frühzeit zurückverfolgt.

Grundsätzlich, so meine ich, ist Differenzwahrnehmung eine Grundvoraussetzung für jeden Verstehensprozess. Dazu gehört – als eine Möglichkeit, je nach Erkenntnisziel – auch die Wahrnehmung von Differenzen auf der diachronen Ebene.

Hubert Seiwert hat zu Recht festgestellt, »dass es kaum einen sachlichen Grund für einen Antagonismus zwischen historischer und sozialwissenschaftlicher Religionswissenschaft« gibt, denn »[i]n beiden Fällen geht es um die empirische Erforschung von Religionen oder Sachverhalten, die religionswissenschaftlich relevant erscheinen.« Wir haben es sowohl auf der »horizontalen« Ebene der räumlichen wie auf der »vertikalen« der zeitlichen Distanz ohnehin mit Kontinuitäten zu tun. Wo hört Geschichte auf und wo beginnt die Gegenwart? Wo hört »der Westen« auf und wo beginnt »der Osten«? Was heißt überhaupt »Europa«? Betrachten wir unser Forschungsfeld als ein Koordinatensystem mit den Achsen Zeit und Raum, dann befinden sich unsere Gegenstände mal näher zum Nullpunkt, mal ferner; aber sie sind stets Teil des-

selben Koordinatensystems. Dass sich die Methoden in der Forschungspraxis unterscheiden, je nachdem, welchen Gegenstand ich untersuche und welche Erkenntnisziele ich verfolge, begründet keine radikale Aufteilung unseres Faches in eine historische und eine sozialwissenschaftliche Richtung. Warum soll man rezente Phänomene, Gegenstände der »Zeitgeschichte«, nicht mit historisch-philologischen, diskursanalytischen oder ähnlichen »historischen« Methoden angehen? Und was spricht dagegen, sozialwissenschaftliche Methoden – insbesondere quantitative – auf zeitlich weiter zurückliegende Phänomene anzuwenden? Dass die räumliche Nähe oder Ferne eines Untersuchungsgegenstandes keinen prinzipiellen Einfluss auf unsere Forschungsmethoden hat, liegt auf der Hand. Natürlich sind bestimmte Kompetenzen erforderlich, wenn ich religiöse Phänomene in Kulturen mit anderen Sprachen untersuche; aber auch Sprachkompetenzen benötigt man bereits, wenn man beispielsweise Freikirchen in den Niederlanden untersucht. Sicher sind Sprachen wie Chinesisch, Japanisch oder Tibetisch für Deutsche zweifellos schwerer zu erlernen als Niederländisch, und ein Deutscher mag sich mit seiner kulturellen Prägung in Amsterdam besser zurechtfinden als in Shanghai. Das begründet aber wohl kaum eine methodologische Grenzziehung zwischen europäischer und außereuropäischer Religionsgeschichte oder einer sozialwissenschaftlichen Erforschung europäischer und außereuropäischer Religionen.

Man gewinnt mitunter den Eindruck, als werde außereuropäische Religionsgeschichte auch aus Bequemlichkeit zunehmend an die Regionalwissenschaften und die Einzelphilologien delegiert oder »outsourct«, wie man heute wohl sagen würde. Eine Arbeitsteilung dergestalt, dass Regionalwissenschaftler und Philologen die religionshistorischen Daten bereitstellen, während Religionswissenschaftler diese zum Zwecke der Theoriebildung auswerten, hätte fatale Folgen für das gesamte Fach. Regionalwissenschaftler und Philologen interessieren sich meist für vollkommen andere Fragen als Religionswissenschaftler. Sie verwenden zur Übersetzung objektsprachlicher Termini oft Begriffe, die aus religionswissenschaftlicher Sicht höchst problematisch sind. Das merkt man aber nur, wenn man sich dieses Problems bewusst und in der Lage ist, wenigstens die Übersetzungen kritisch zu überprüfen. Selbstverständlich kann kein Religionswissenschaftler alle relevanten Sprachen beherrschen. Er oder sie sollte aber wenigstens Grundkenntnisse der für seinen oder ihren Forschungsbereich relevanten Sprachen besitzen und mindestens in einer (möglichst außereuropäischen) Fremdsprache so viel praktische Erfahrung haben, dass ihm oder ihr die Fallstricke beim Gebrauch von Übersetzungen deutlich bewusst sind. Es muss aber darüber hinaus auch Religionswissen-

schaftler geben, die außereuropäische Religionsgeschichte auf Augenhöhe mit den Spezialisten aus den Regionalwissenschaften und Philologien betreiben können. Anders als bei dem von Volkhard Krech vorgeschlagenen Modell der Religionswissenschaft als einem »integralen Forum«, »auf dem verschiedene, mit Religion befasste Disziplinen miteinander ins Gespräch kommen« (Krech 2006: 101), ist nach meiner Überzeugung die Wahrung der Disziplinarität des Fachs Religionswissenschaft von entscheidender Bedeutung. Zwar kann und soll die Religionswissenschaft ein Forum bereit stellen, auf dem auch die an religionswissenschaftlichen Fragen interessierten Forscher anderer Disziplinen sich in die Diskussion einbringen; würde aber die Religionswissenschaft als eigenständige Disziplin und als Organisator des Forums verschwinden und ganz in »fakultätsübergreifende[n] Lehr- und Forschungseinheiten« (Krech 2006: 102) aufgehen, würden über kurz oder lang auch die gemeinsamen, spezifisch religionswissenschaftlichen Fragestellungen verschwinden. Das fände ich schade!

Das heißt wir müssen dafür sorgen, dass auch in Zukunft Religionswissenschaftler in der Lage sind, die Daten selbst zu erheben, die sie im Sinne religionswissenschaftlicher Theorie- und Methodenbildung auswerten. Ansonsten geht dem Fach ein wichtiger Bereich religionswissenschaftlicher Grundlagenforschung und damit seiner Identität verloren. Es besteht zudem die Gefahr, dass zukünftige Generationen von Religionswissenschaftlern überhaupt kein Bewusstsein für die Probleme im Umgang mit Quellen zur außereuropäischen Religionsgeschichte entwickeln, weil es schon ihren Professoren und Dozenten fehlt. Das wäre meines Erachtens das Ende der Disziplin wie wir sie kennen. Ähnliche Argumente könnten zweifellos von »der anderen Seite«, also von der sozialwissenschaftlichen Religionsforschung vorgebracht werden. Ich habe immer wieder betont, dass ich die Daseinsberechtigung und Relevanz einer sozialwissenschaftlich ausgerichteten Erforschung von aktuellen und geographisch nahen Gegenständen uneingeschränkt anerkenne. Historische und sozialwissenschaftliche Religionswissenschaft sollten sich gegenseitig befruchten und ergänzen, nicht bekämpfen.

Dass die Verständigung zwischen den zwei »Lagern« oft so schwierig ist, liegt wohl außer an den konkurrenzfördernden knappen Ressourcen an dem von Hubert Seiwert festgestellten Zwang zur frühen Spezialisierung aufgrund unterschiedlicher methodischer Anforderungen. Denn trotz meiner Feststellung, dass eigentlich weder mit Blick auf die Gegenstände noch mit Blick auf die Methoden eine sachliche Notwendigkeit besteht, eine klare Grenze zwischen historischer und sozialwissenschaftlicher Religionsforschung zu ziehen,



wird eine solche frühe Weichenstellung in der Praxis schwer zu überwinden sein. Sich bereits im Studium solide historische und philologische Kenntnisse und zugleich eine hinreichende sozialwissenschaftliche Expertise anzueignen, erscheint nahezu unmöglich. Ich habe keinen einfachen, praktikablen Lösungsvorschlag für dieses Problem. Wichtig scheint mir aber zu sein, dass die Studierenden nicht nur mit beiden Grundformen der Religionswissenschaft – die Cognitive Science of Religion lasse ich einmal außen vor – eingehend vertraut gemacht werden; als Lehrende sollten wir bei den Studierenden ein Bewusstsein für die Relevanz, die jeweiligen Erkenntnisziele und -möglichkeiten und die spezifischen methodischen Anforderungen beider Ansätze schaffen und ihnen zugleich die Notwendigkeit einer engen Kooperation vor Augen führen. Eine Möglichkeit, die aus der eigenen Forschung gewonnenen Erkenntnisse in einen Diskurs einzubringen, der als dezidiert religionswissenschaftlicher den Zusammenhang und die »Disziplinarität« (Shumway / Messer-Davidow 1991) des Faches sichert, scheint mir in der Theoriediskussion zu liegen. Sozialwissenschaftlich und historisch arbeitende Religionswissenschaftler können und müssen die Ergebnisse ihrer jeweiligen empirischen Forschung in die religionswissenschaftliche Theoriebildung und die Diskussion über die großen Fragen einbringen. Damit können nicht nur voreilige Theorien vermieden werden, die aus Unkenntnis des jeweils anderen Forschungsstrangs aufgestellt werden; es wird hier auch ein gemeinsames Diskursfeld aufrechterhalten, ohne das ein Fach seine innere Kohärenz verlöre. Es wird also in Zukunft darauf ankommen, Fragen – große wie kleine – zu formulieren und zu diskutieren, die sich von den Fragen der Soziologen, der Philologen und der Regionalwissenschaftler schon allein, aber nicht nur, durch ihre komparative Perspektive unterscheiden. Das heißt, ich möchte – ganz altmodisch – auch ausdrücklich für den religionswissenschaftlichen Vergleich eintreten. Komparatives Arbeiten setzt wiederum voraus, dass man die zu vergleichenden Phänomene einer Klasse zuordnet. Und für die Religionswissenschaft müssen diese Phänomene – auf der allgemeinsten Ebene – unter dem Klassenbegriff »Religion« oder dem entsprechenden Adjektiv subsumierbar sein. Hier schließt sich der Kreis.

## Literatur

- Chen, Xiyuan 陳熙遠. (1999): *The Formation of Religious Discourse and the Confucian Movement in Modern China*. Cambridge, Mass.: Harvard University.
- Chen, Xiyuan (2002): ›Zongjiao‹: Yizhong zhongguo jindai wenhuashi shangde guanjianci 一個中國近代文化史上的關鍵詞. ›Zongjiao / Religion‹: A Keyword in the Cultural History of Modern China. In: *Xinshixue* 新史學 13 (4), 37–65.
- Durkheim, Emile (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Franke, Edith (2005): Agama Buddha – Zur Präsenz und Positionierung des Buddhismus in Indonesien. In: Schalk, Peter / Freiburger, Oliver / Deeg, Max / Kleine, Christoph / Nahl, Astrid van (Hrsg.): *Religion im Spiegelkabinett: Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus*. Uppsala: Uppsala University, 375–406.
- Fukuzawa, Hiroomi (1988): Zur Rezeption des europäischen Wissenschaftsvokabulars in der Meiji-Zeit. In: *NOAG* 143, 9–18.
- Gentz, Joachim (2006): Die Drei Lehren (sanjiao) Chinas im Konflikt: Figuren und Strategien einer Debatte. In: Franke, Edith / Pye, Michael (Hrsg.): *Religionen Nebeneinander: Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*. Münster u. a.: Lit, 17–40.
- Graf, Friedrich Wilhelm (<sup>3</sup>2004): *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: Beck.
- Hock, Klaus (<sup>3</sup>2008): *Einführung in die Religionswissenschaft* (Einführung Theologie). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Idinopulos, Thomas A. (1998): The Difficulties of Understanding Religion. In: Idinopulos, T. A.: *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*. Leiden u. a.: Brill, 27–42.
- Kippenberg, Hans Gerhard / Stuckrad, Kocku von (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe*. München: C. H. Beck.
- Krech, Volkhard (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58 (2), 97–113.

- Langlois, John D., Jr. / K'o-K'uan, Sun (1983): Three Teachings Syncretism and The Thought of Ming T'ai-tsu. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 43 (1), 97–139.
- Liu, Ts'un-yan 柳存仁. (1967): Lin Chao-ên 林兆恩 (1517–1598), the Master of the Three Teachings. In: *T'oung Pao* 53 (4/5), 253–278.
- McCutcheon, Russell T. (1998): Redescribing ›Religion‹ as Social Formation: Toward a Social Theory of Religion. In: Idinopulos, T. A. (Hrsg.): *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*. Leiden u. a.: Brill, 51–71.
- Needham, Rodney (1975): Polythetic Classification: Convergence and Consequences. In: *Man* 10 (3), 349–369.
- Orrù, Marco / Wang, Amy (1992): Durkheim, Religion, and Buddhism. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 31 (1), 47–61.
- Pye, Michael (1990): *Emerging from Meditation*. London / Honolulu: Duckworth.
- Rudolph, Kurt (1994): Inwieweit ist der Begriff ›Religion‹ eurozentrisch? In: Bianchi, U. (Hrsg.): *The Notion of ›Religion‹ in Comparative Research*. Rom: L'Erma di Bretschneider, 131–139.
- Shimazono, Susumu 島藺進. (2004): Kindai nihon ni okeru ›shūkyō‹ gainen no juyō 近代日本における『宗教』概念の受容. In: Shimazono, S. 島 / 鶴岡賀雄, T. Y. (Hrsg.): ›Shūkyō‹ saikō 「宗教」再考. Tokyo: Pelikansha, 189–206.
- Shumway, David R. / Messer-Davidow, Ellen (1991): Disciplinarity: An Introduction. In: *Poetics Today* 12 (2), 201–225.
- Southwold, Martin (1978): Buddhism and the Definition of Religion. In: *Man* 13 (3), 362–379.
- Taylor, Romeyn (1983): An Imperial Endorsement of Syncretism: Ming T'ai-Tsu's Essay on the Three Teachings: Translation and Commentary. In: *Ming Studies* 16, 31–38.
- Wilson, Brian C (1998): From Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion. In: Idinopulos, T. A. (Hrsg.): *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*. Leiden u. a.: Brill, 141–162.

# Idiotae responsa

**Bretislav Horyna**

Da ich kein Religionswissenschaftler bin, kann ich nur sehr laienhaft, dilettantisch und vielleicht auch unsachgemäß auf die Gedanken von Hubert Seiwert reagierend hoffen, dass dabei nicht mein ganzes Unwissen zum Vorschein kommt. Ich möchte meine Vermerke in Form von einzelnen Punkten formulieren:

- Problematisch ist schon das Selbstverständnis der Religionswissenschaft als einer Wissenschaft »zwischen«, das heißt im Nirgendwo, im Niemandsland; es ist zwar bequem, denn man muss dann keine genauere Bestimmung der Religionswissenschaft als eigenständiger Wissenschaft leisten, dies hilft aber wenig. Religionswissenschaft liegt nicht »zwischen«, sie ist da und erhebt den Anspruch Wissenschaft zu sein. Warum wird die Religionswissenschaft nicht aus sich selbst heraus, sondern immer nur mit Hilfe von äußeren Faktoren bestimmt?
- Auf die Frage »Gibt es überhaupt eine Religionswissenschaft?« gibt es nur eine einzige Antwort: Natürlich, es gibt sie. Sie als Oberbegriff für eine Menge von Wissenschaften, die sich mit Religion befassen, zu verkaufen, wäre dasselbe wie zum Beispiel die Physik als einen Oberbegriff von vielen Wissenschaften, die sich mit der Natur befassen, oder die Soziologie als einen Oberbegriff von vielen Wissenschaften, die sich mit der Gesellschaft befassen, zu halten. Die gestellte Frage ist überflüssig: es geht nicht darum, ob es Religionswissenschaft gibt, sondern darum, in welcher Form, als welche Wissensform, von welchem Wissenschafts- und Rationalitätstypus getragen. Eine ganz andere Frage ist die gesellschaftliche Veranstaltung der spezifisch religionswissenschaftlichen Form der Wissensbildung, das heißt Religionswissenschaft als Institution – die betrifft aber kein wissenschaftstheoretisches Problem.
- Man sollte vielleicht nicht die innere wissenschaftliche Strukturierung der Religionswissenschaft mit der bloßen Hybridität verwechseln; heutige Religionswissenschaft ist zwar zum Hybrid von Fächern, Methoden, Theorien, Ansätzen, Zwecken, Zielsetzungen, Selbstverständnissen usw. geworden,

dies kann aber keineswegs ihre aprioristische Ortlosigkeit im System der Wissenschaften begründen – es ist auch kein Vorteil für die Religionswissenschaft, wenn sie ihre Ortsbestimmung nicht (präzise?) angeben kann (man sollte auch die Bedingungen nennen, die ihr dieses Hin- und Her-Existieren »zwischen« den wissenschaftlichen Welten ermöglichen).

- *»Man wird vielleicht tatsächlich nicht anders können, als die Disziplin über ihre Geschichte zu bestimmen.«*

Dies halte ich für absolut ausgeschlossen; historisch selektive Vernunft der Geschichte kann eine Wissenschaft weder begründen noch bestimmen; das geschieht durch Gegenstands- und Methodenbestimmung sowie auch durch (jederzeit) nachprüfbare Ergebnisse. Die Selektivität der Geschichte kann nur eine selektive Wissenschaftsbestimmung hervorbringen. Dann hieße es: Religionswissenschaft ist teils so, teils aber anders, teils umgekehrt. Geschichte ist kein Leitfaden für Schlüsse auf die wissenschaftliche Identität der Religionswissenschaft, aus der Geschichte kann man allerhöchstens abschreckende Beispiele ziehen.

- Worin liegt die Größe der »großen Fragen« – Wozu Religion? Was ist Religion? Wieso gibt es Religion? – das sind alles willkürlich gestellte und auch willkürlich beantwortete Fragen, die alles Mögliche thematisieren könnten (wieso gibt es Philosophie?) und die man auf einen gemeinsamen, von Leibniz klassisch formulierten Nenner überführen kann: Warum gibt es Etwas, wenn es aus gleich guten Gründen Nichts geben könnte? Religion(en) vermitteln gewisse Weltbilder und Handlungsnormen, die man religionswissenschaftlich erforschen kann: das Hauptproblem dabei ist nicht Religion, sondern die Methoden und Formen der Forschung. Der existenzialistisch gefärbte Dauerballast von sogenannten großen Fragen ist wissenschaftlich irrelevant, es lassen sich als Antwort meistens nur prädi-kative, d. h. nicht überprüfbare Aussagen formulieren; Religionswissenschaft sollte lieber nicht aus der Kristallkugel lesen. Dasselbe Problem bekommen wir bei der Formulierung von Allsätzen (»Religion ist...«), die nie endgültig als richtig bestätigt werden können, da wir nicht alle gegenwärtigen und vergangenen sowie überhaupt keinen zukünftigen Fall, der unter einen solchen Allsatz subsumiert werden müsste, überprüfen können. Das Problem hier liegt in der induktiven Methode, die die Religionswissenschaft als empirische Wissenschaft anwenden muss: sie bildet den Grund dafür, dass man in der Religionswissenschaft die Allsätze oder

prädikativen Sätze durch statistische Sätze (Teils-Teils-Sätze) ersetzt, welche uns keine »Gesetze« bieten (und damit auch keine Möglichkeit, sich mit »großen Fragen« wissenschaftlich zu befassen), sondern mit Wahrscheinlichkeiten – und das ist schon sehr viel.

- Die These von der Religionswissenschaft als einer empirischen Wissenschaft (empirische Erforschung von Religionen oder Sachverhalten, die religionswissenschaftlich relevant sind) beinhaltet die Frage, was für Religionswissenschaft Empirie (Erfahrung) ist. In dem von Hubert Seiwert vorgelegten Text wird darauf nicht reagiert: ich möchte nur auf die damit verbundenen Unklarheiten aufmerksam machen.

Erkenntnisgegenstände werden in der Religionswissenschaft als die »Tatsachen« der Erfahrung definiert. Weil man nie einen absolut deutungs-freien Begriff der Erfahrung zur Verfügung hat, muss man den weitgehend deutungsarmen Begriff methodologisch suchen und formulieren. Dabei lässt sich »Erfahrung« so eng fassen, dass nur die Präsenz von etwas gemeint ist, ohne zu fragen, was es inhaltlich ist. Die Aufmerksamkeit auf den Aspekt der Präsenz von etwas zu lenken, durch Absehen von dem, als was etwas erfahren wird, ist eine Art von Reduktion und zugleich eine Art von Abstraktion. Beides ist notwendig, denn wir müssen beim Umgang mit Religionen zwei Herangehensweisen eliminieren: einerseits die intensionale Ausrichtung des Erkennens, denn die führt zu aprioristischen Bestimmungen (wie z. B. »Heiligkeit« von etwas), und andererseits die extensionale Ausrichtung, durch die man zu Gattungsbegriffen gelangt (z. B. »Gottheit« als etwas, das immer und überall heilig ist). Beides zusammen heißt, dass die Präsenz des erfahrenen Gegenstandes weder eine intensionale Eigenschaft noch etwas Generisches ist.

Das, was in der Erfahrung gegenwärtig ist, ist als »Gegenstand« etwas Konkretes und Anschauliches – man kann also nicht von Anfang an mit abstrakten Gegenständen (wie Zahlen) oder mit Universalien (wie Ideen) oder mit fiktiven Gegenständen (wie Fabelwesen) arbeiten, denn dann wäre auch keine Deutung der Erfahrung möglich – wir müssen davon ausgehen, dass Dinge zunächst erfahrene Dinge sind und sekundär als etwas betrachtet werden können, von dem auch unabhängig von Erfahrung gesprochen werden kann: weil aber der hypothetische Charakter der Erfahrung nicht übersehen werden kann, gilt es, dass diese sekundäre Betrachtung immer nur aufgrund von Deutungen im Rahmen einer Theorie möglich ist.

In dieser Hinsicht werden viele Fehler gemacht: z. B. wird Erfahrung oft als eine Art des Vorstellens charakterisiert: Dabei wird regelmäßig übersehen, dass ein solches von erfahrungstheoretischer Natur ist und daher nicht zur Kennzeichnung des Ausgangspunktes für religionswissenschaftliches Erkennen dienen kann. Oder es wird vorausgesetzt, dass religiöse Vorstellungen und Ideen das unmittelbare Objekt des Bewusstseins sind – das geschieht in bestimmten subjektivistischen Theorien der Erfahrung, in deren Rahmen man dann solche Vorstellungen als Funktionen des Bewusstseins definiert. Oder, als letztes Beispiel, wird Erfahrung mit Empfindungen in Zusammenhang gebracht oder als Ergebnis der Verarbeitung von Empfindungen aufgefasst und zu einem Erlebnis erklärt. Das Problem liegt hier darin, dass Empfindungen nicht etwas unmittelbar Gegebenes sind, sondern der Begriff von Empfindung und folglich auch von Erlebnis im Rahmen bestimmter Theorien der Erfahrung konstruiert wird.

Unumgebar scheint die Frage zu sein, ob Religionswissenschaft in vollem Sinne des Wortes als Erfahrungswissenschaft zu begreifen ist – denn es gibt Einwände, dass Wissenschaft schon lange keine Erfahrungswissenschaft mehr sei, sondern eher eine Daten-, Verfahrens- und Herstellungswissenschaft. Wird die Erfahrung in der Religionswissenschaft wirklich erfahren oder bloß hergestellt?

Damit hängt zusammen, dass eine Erfahrungswissenschaft, sofern sie möglich ist, als eine »Antwortwissenschaft« ausgeübt wird – man verlangt von ihr die wahren Antworten auf das, was für eine Erfahrung mit der Welt des Religiösen gehalten wird und was in der Tat auch nur zeit- und kontextbedingtes, zufälliges Erlebnis eines Wissenschaftlers sein könnte. Die Grenzen der Reflexion, von der die Religionswissenschaft getragen sein müsste, sollte sie als erfahrungsgesättigte Fachdisziplin wahrgenommen werden, liegen nicht in den vorhandenen Antworten, sondern in den noch nicht bekannten, noch nicht formulierten Fragen.

- *»Es wäre zu diskutieren, ob es in der Religionswissenschaft ein realistisches Ziel sein kann, das Studium so zu gestalten, dass die methodischen Voraussetzungen sowohl für historische als auch für sozialwissenschaftliche Forschung fundiert vermittelt werden.«*

Meines Erachtens gibt das nur bedingt Anlass zur Diskussion; ich gehe von der inneren, durch die Fundamentaltheorie gesicherten Einheit der Religionswissenschaft aus (historische Religionswissenschaft wird nicht ohne systematische, sei es auch sozialwissenschaftliche, Forschung möglich, et

vice versa), was die Spezialisierung (z. B. induktives und/oder analytisch-induktives Verfahren) wie auch Synthetisierung (Übersetzung von Beobachtungsbegriffen in theoretische Begriffe und umgekehrt) in der Religionswissenschaft ermöglicht. Von der Beobachtung zur Theorie und von der Theorie zur Beobachtung sind untrennbare Prozesse; außerdem, was wir nicht vergessen sollten, wenn schon auf diese Weise argumentiert wird, stehen auch die Sozialwissenschaften »zwischen«, und zwar zwischen Naturwissenschaften und den historischen Wissenschaften. Folge: die Bedingungen bei der Ausschreibung von religionswissenschaftlichen Stellen z. B. an Universitäten sind in der Hinsicht diskriminierend, wenn man die Kenntnisse von Altsprachen verlangt. Das spiegelt nur die herrschenden Gruppeninteressen in der Religionswissenschaft, nicht aber das wissenschaftliche Eigeninteresse wider. Sollte eine Gruppe mit anderen Prioritäten das Machtwort bekommen, könnten unter solchen Bedingungen mit gleichem Recht z. B. Kenntnisse von Logik oder Wissenschaftstheorie gefordert sein (übrigens, es würde den Religionswissenschaftler und Religionswissenschaftlerinnen keineswegs schaden).

- *»Theoriebildung tendiert nämlich dazu, sich zu selbstreferentiellen Diskursen zu entwickeln und den Bezug zur Empirie zu verlieren. Man muss das nicht negativ bewerten, denn Philosophie und Literatur stehen in hohem Ansehen. Ein postmodernes Wissenschaftsverständnis wird das Verlangen nach Präzision und empirischer Überprüfbarkeit von Theorien als borniertes Festhalten an historisch kontingenten Normen erkennen, das einem komplexen Verständnis der Welt entgegensteht. Ein Opfer solcher kleinlichen Borniertheit wurde bekanntlich die Religionsphänomenologie, die mit dem Messer der Wissenschaftstheorie geschlachtet wurde.«*

Ich verstehe nicht richtig, was damit gemeint ist. Selbstreferentiell können vielleicht die Aussagen in einem komplexen theoretischen System sein, bei dem auf der Ebene der Meta-Metasprache eine deduktive Ableitung allgemeiner Sätze realisiert wird. Es ist mein Fehler, aber ich kenne kein solches System in der bisherigen Geschichte der Religionswissenschaft. Wie damit Philosophie und Literatur zusammenhängen, traue ich mich nicht zu beurteilen. Was heißt »postmodernes Wissenschaftsverständnis«? – Lakatos, Bourdieu, Feyerabend, Toulmin? Nach der Postmoderne (also heutzutage) die Postmoderne wiederbeleben und dadurch die Wissenschaftstheorie zu kompromittieren ist in meinen Augen Zeitverschwendung. Die Religionsphänomenologie wurde mit keinem Messer geschlach-



tet; sie war von Anfang an in ihrer Selbstsicherheit ein Selbstmordkandidat, und als ihr die Frage gestellt wurde, woher sie alles so gut und unentwegt weiß, war es so weit. Persönlich bin ich der Meinung, dass man diese suizidale Tendenz der Religionsphänomenologie befürworten kann, ohne dabei gleich inhuman sein zu müssen.

- *»Die Zurückhaltung der Religionswissenschaft beim Formulieren allgemeiner Theorien über Religion ist auch sachlich begründet, weil die Empirie sich gegen große Theorien sperrt.«*

Das ist wahrscheinlich ein Missverständnis; Religionswissenschaft wird beim Formulieren einer Theorie und Methodologie der Religionswissenschaft zurückhaltend, nicht aber bei den Religionstheorien. Davon gibt es hunderte, demgegenüber aber keine Theorie der Religionswissenschaft, die die wissenschaftliche Identität dieser Disziplin bestimmen könnte. Ich plädiere für eine zeitbeschränkte methodologische »Religionsvergessenheit« in der Religionswissenschaft zugunsten der Ausarbeitung einer religionswissenschaftlichen Fundamentaltheorie der Religionswissenschaft. Für diese Zeit kann man das individuelle intuitive Verständnis von Religion(en) gelten lassen, mehr stand der Religionswissenschaft in ihrer Geschichte sowieso nicht zur Verfügung. Mit dem intuitiven Verständnis von Religionswissenschaft wird man aber ihre Existenz, ihre Kompetenzen und ihren Platz im System von Wissenschaften nicht verteidigen können.

- *»Vertreter des neuen wissenschaftlichen Atheismus à la Richard Dawkins«* – das halte ich für unangemessen; wissenschaftlicher Atheismus war doch etwas anderes, zumindest eine Staatsideologie, die die gesamtgesellschaftliche Beziehung zur Religion (früher auch unter Anwendung von Gewalt) bestimmte. Dawkins verteidigt seine eigene Position und sucht für seine Einsichten Argumente: das war im wissenschaftlichen Atheismus nicht der Fall.

- *»Ein zentraler Schwachpunkt der CSR scheint mir darin zu bestehen, dass es mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht möglich ist, die theoretischen Annahmen empirisch zu überprüfen« (und die folgende Argumentation).*

Ich verstehe nicht richtig, was hier gemeint ist. Selbstverständlich kann das, was der einzelne Mensch für sich in seinem Inneren erlebt und fühlt, kein Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung werden, ob naturwissenschaftlicher, psychologischer oder religionswissenschaftlicher. Darüber

kann man nur fabulieren, da die anderen Menschen nicht beobachten (und folglich messen, zerstückeln, unter ein Mikroskop stellen, etc.) können, was in einem anderen Menschen vorgeht. Das war schon für Kant Grund dafür, die Moral auf ein aprioristisches Gesetz, nicht aber auf die Empirie zu stützen. In einer analytisch-induktiven Wissenschaft (also auch in der Religionswissenschaft) arbeitet man trotzdem mit Begriffen, die reifiziert werden, ohne intersubjektiv überprüfbar zu sein. Sich dabei auf die »konventionelle Religionswissenschaft« (gemeint ist die Hermeneutik von sprachlichen Äußerungen) zu verlassen hieße dann sich mit einer absolut identischen »vermeintlichen Exaktheit« (Ausdruck Hubert Seiwert), die eine naturwissenschaftliche Betrachtungsweise auszeichnet, auch mit religionswissenschaftlicher Hermeneutik zu begnügen.

Eine andere Frage ist, ob man das von außen wahrnehmbare Verhalten des Menschen beobachten kann (das Problem dabei liegt in der Tatsache, dass keine Wissenschaft, nicht nur die CSR, verifizieren kann, ob das Verhalten in einer direkten, unmittelbaren oder sogar kausalen Verbindung mit mentalen Repräsentationen, z. B. religiösen Vorstellungen, steht; das setzt man nur voraus) – die Verbindung zwischen dem Verhalten und dem, was in dem Menschen vorgeht, wird durch zweierlei Operationen hergestellt: durch operationale Definitionen und durch theoretische Konstrukte. Theoretische Konstrukte (Ehrfurcht, Absolutheit, Liebe, etc.) müssen operational definiert, das heißt in Begriffe für beobachtbare Gegenstände umgesetzt werden. Und eben das, wie ich meine, macht die CSR mit Hilfe von wissenschaftlichen Methoden. So hat man z. B. festgestellt, dass

- a) Religiöse Repräsentationen kontraintuitiv sind;
- b) Das Funktionieren von neuronalen Geweben, die sich bei der Repräsentation von religiösen Begriffen aktivieren, nicht unserer bewussten Aufmerksamkeit zugänglich ist (wir können diese Tätigkeit nicht bewusst beeinflussen);
- c) Religiöse Gefühle, Gedanken und Begriffe in allen neuronalen Geweben (in allen kognitiven Systemen) die vorhersagbaren Produkte von gewöhnlichen Funktionen sind (sie stellen also keine Anomalie oder Abweichung von der Norm dar).

Die dabei angewandten Methoden fallen immer in zumindest eine von den intuitiven kognitiven Domänen: intuitive Psychologie, intuitive Biologie, intuitive Physik. Der einzige prädikative Schluss in dieser Argumentation sagt, dass die Menschen den kontraintuitiven Eigenschaften größere Aufmerksamkeit widmen und diese auch besser erinnern (aus einzelnen Expe-

rimenten wird hier auf eine allgemein gültige Tendenz konkludiert, was immer nur schwer beweisbar ist).

Ich bin kein Fan von Kognitionswissenschaften, denn, wie mir scheint, verengt man hier den Rahmen für andere Theorien oder Klärungsversuche, aber die Lage in der CSR halte ich sicher nicht für so klar und übersichtlich, dass wir mit Hubert Seiwert sagen könnten, diese »Theorie widerlegt sich methodisch selbst.« Diese Theorie wurde bei weitem noch nicht widerlegt, unbeachtet dessen, dass ein empirisch-wissenschaftliches System (das die Religionswissenschaft sein möchte) an der Erfahrung, die immer vorrangig bleibt, nicht an einer Theorie scheitern können muss.

- Zum Schluss noch ein Vorschlag für eine weiterführende Arbeit an den theoretisch-methodologischen Fragen der Religionswissenschaft:  
Frage: Wie lassen sich der in der Religionswissenschaft angewandte Rationalitätstypus und die durch ihn definierten Ableitungsformen bestimmen?

## **Kontext**

Die Religionswissenschaft muss menschliche Handlungen und Entscheidungen durch motivierte Gründe erklären. Wenn man sagt, dass eine bestimmte Handlung rational ist (und religiöse Handlungen sind rational), dann stellt man gleichzeitig eine empirische Hypothese und eine kritische Bewertung auf. Die Hypothese besagt, dass die Handlung aus gewissen Gründen vollzogen wurde und dass sie sich als durch diese motiviert erklären lässt. Um jetzt den kritischen oder normativen Begriff einer rationalen Handlung zu klären, muss man präzise Rationalitätskriterien angeben, die als Richtlinien für die Bewertung der Rationalität spezieller Handlungen herhalten. Es gibt dann zweierlei von diesen Rationalitätskriterien: die, die sich auf das Religiöse im Allgemeinen beziehen und die, die das religionswissenschaftliche Verfahren betreffen. Dann ist Rationalität auch ein erklärender Begriff und ihre Kriterien entsprechen den Adäquatheitsbedingungen, die im Rahmen der nomologisch-deduktiven Erklärung formuliert sind. Der Schwerpunkt liegt aber immer darauf, dass als eine rationale Erklärung nur die Erklärung durch motivierte Gründe anerkannt werden kann.

# **Zwischen Religionsphänomenologie und Kulturhermeneutik: Eine methodenkritische Reflexion**

**Vadim Zhdanov**

Wenn man der Sache einer Religionshermeneutik systematisch und begriffsgeschichtlich nachgeht, so stellt man zuallererst fest, dass Hermeneutik und Religion – sei es im Fall der antiken Mythendeutung, sei es im Fall einer Bibel- oder Koranhermeneutik – aufs Tiefste verbunden sind. Erst mit den Arbeiten Diltheys wird Hermeneutik systematisch auch auf andere – im Grunde auf alle – kulturellen Bereiche ausgeweitet und erhebt einen Anspruch, *die* allgemeine Methodologie bzw. Theorie der Geisteswissenschaften zu sein.

Wenn man etwas spezifischer nach der Stellung einer Religionshermeneutik innerhalb der Religionswissenschaft fragt, so stellt man bald fest, dass sie mit der Geschichte und dem Gedankengut der Religionsphänomenologie eng verbunden und von ihr scheinbar kaum trennbar ist. Dafür spricht sowohl ein intensiver Gebrauch des Begriffs und der hermeneutischen Methodik durch namhafte Religionsphänomenologen, wie zum Beispiel Joachim Wach und Mircea Eliade,<sup>1</sup> als auch der Versuch Jacques Waardenburgs, die problematisch gewordene Religionsphänomenologie zu rechtfertigen und als eine »angewandte Religionshermeneutik« weiter zu entwickeln (Waardenburg 1993).

Auch wenn die alte Religionsphänomenologie heute kaum noch methodisch anwendbar ist, bleibt ihre Forderung »Religionen zu verstehen« nach wie vor eine Aufgabe der Religionswissenschaft. Dass eine religionswissenschaftliche Hermeneutik heute im Zuge der kulturalistischen Wende und des wachsenden Selbstverständnisses des Faches als einer kulturwissenschaftlichen Disziplin eine Art von Kulturhermeneutik sein soll, ist die These dieses Beitrags. Um diese zu veranschaulichen, diskutiere ich im ersten Teil religionshermeneutische Ansätze, die gewöhnlich der Religionsphänomenologie zugehörig betrachtet werden und befasse mich anschließend im zweiten Teil mit der Problematik einer Kulturhermeneutik, deren Prämissen zunehmend Eingang auch in die Religionswissenschaft zu finden scheinen. Diese Tendenz zu stärken und bewusst weiter zu entwickeln ist eine aktuelle Aufgabe der Reli-

---

1 Zwar bezeichneten sich J. Wach als Religionssoziologe und M. Eliade als Religionshistoriker, ihre Positionierung als Religionsphänomenologen ist jedoch kaum bestreitbar. Vgl. Cox 2006: 172–187.

gionswissenschaft, und dies nicht zuletzt auch darum, weil eine kulturhermeneutisch fundierte Religionshermeneutik möglicherweise ein ›metatheoretisches‹ Potential hat, das für das durch einen Methodenpluralismus ausgezeichnete Fach vielleicht eine Art integrative Plattform bzw. Forschungsprogramm bieten kann. Dass die Religionshermeneutik, die im Rahmen der Religionsphänomenologie eine Art Fundamentalmethode war, deswegen nicht einfach zu verwerfen, sondern von den religionsphänomenologischen Prämissen zu befreien und unter Berücksichtigung der kulturhermeneutischen Prämisse weiterzuentwickeln ist, ist dafür eine Voraussetzung.

## **1. (Religions-)Phänomenologie und Hermeneutik**

Das Miteinander der Phänomenologie und Hermeneutik in der Entwicklung der religionswissenschaftlichen Theorie im 20. Jahrhundert kann am besten an einigen Grundgedanken der Philosophie Edmund Husserls und seines Schülers Martin Heidegger veranschaulicht werden, die diese Theorie massiv beeinflusst haben und daher als eine Art Folie mitgedacht werden sollen. Ich möchte an dieser Stelle lediglich auf einige wesentliche Momente der philosophischen Phänomenologie verweisen, die für die Religionsphänomenologie bzw. Religionshermeneutik wichtig sind.

### **1.1. Husserl und Heidegger**

Wesentliche Elemente der philosophischen Phänomenologie sind die Praxis der *Einklammerung*, von Husserl in Anlehnung an die stoische Tradition auch *Epoché* genannt, und die so genannte *eidetische Reduktion*. Die Erste bezieht sich bei Husserl auf die Korrelation zwischen dem ›realen‹ Objekt der Wahrnehmung und dessen intentionalen Inhalt im Bewusstsein des Wahrnehmenden. Das Urteil über diese Korrelation soll nämlich ausgeschaltet bzw. eingeklammert werden. Das heißt, dass das Objekt der phänomenologischen Betrachtung nicht die Frage nach der Existenz bzw. Nicht-Existenz der realen Welt sein kann. Ob die Welt hinter der ›erfahrenen Welt‹ existiert oder nicht, interessiert den Phänomenologen schlicht und einfach nicht. Dies ist die Angelegenheit der so genannten ›natürlichen Einstellung‹, die durch die Epoché ›außer Aktion gesetzt‹ werden soll. Der Phänomenologe beschäftigt sich dagegen lediglich mit der Beschreibung und dem Verstehen des intentionalen In-

halts und der Strukturen des Bewusstseins. Die Beschreibung der Totalität der Bedeutung im Bewusstseinsstrom ist für Husserl die erste Aufgabe seiner Phänomenologie (vgl. Flood 1999: 95). Diese deskriptive Einstellung, die übrigens dem Stichwort ›Bedeutung‹ der Hermeneutik nicht fern steht, wird in der Religionsphänomenologie zu einem methodologischen Prinzip erhoben.

Das zweite hier zu erwähnende Verfahren der Husserlschen Phänomenologie, das der *eidetischen Reduktion*, kann man auch als eine hermeneutische Praxis begreifen. Sie soll, so Husserl, »den Zugang zu den invarianten Wesensgestalten der rein seelischen Gesamtsphäre« verschaffen (Husserl 1968: 284 f.), und dadurch zu einem tieferen Verstehen der Phänomene beitragen. Diese »Wesensschau« geschieht mithilfe der *Intuition* – ein weiterer Schlüsselbegriff der Religionsphänomenologie (vgl. Flood 1999: 96).

Es ist offenkundig, dass die Phänomenologie Husserls eine Bewusstseinsphilosophie ist, die mit den empirischen Vorgängen wenig zu tun hat. Die Religionswissenschaft dagegen ist ihrer Intention nach eine empirische Wissenschaft, für die die Geschichte ein wichtiger Referenzpunkt ist. Es ist anzunehmen, dass in dieser Hinsicht der Einfluss Martin Heideggers (ein Schüler Husserls) auf die Religionswissenschaft eine beachtliche Rolle gespielt hat. Ich möchte hier nur kurz auf Heideggers Begriff der *Geschichtlichkeit* eingehen, der für die Entwicklung der religionswissenschaftlichen Theorie wichtig ist.

Den Begriff ›Geschichtlichkeit‹ übernimmt Heidegger von Wilhelm Dilthey und knüpft seine Theorie an einen Gedanken, der sich im Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen Yorck von Wartenburg entfaltet, wonach der Mensch selbst die Geschichte ist. Heidegger geht einen Schritt weiter: Die Geschichtlichkeit wird bei ihm zur ›Seinsverfassung der Existenz‹ und die Hermeneutik, die sich bei Heidegger auf die existentielle Analyse des Daseins bezieht, wächst zur »Methodologie der historischen Geisteswissenschaften«, indem »sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet als die ontische Bedingung der Möglichkeit der Historie.« (zit. nach: Vedder 2000: 98)

Die Geschichtlichkeit gewann im Denken Heideggers eine neue Bedeutung als ein Grundcharakteristikum des menschlichen In-der-Welt-Seins. Die alte herkömmliche Bedeutung der Geschichtlichkeit als ein Synonym für die Geschichte blieb allerdings weiterhin bestehen. Ich gehe davon aus, dass eben dieser Unterschied in der Wortbedeutung zu mancher Verwirrung geführt hatte, die u. a. in der Geschichte der Religionswissenschaft mitgewirkt hat. Man denke z. B. an Eliades Unterscheidung zwischen der Historie und der Historiographie. Während die Letzte als ein bloßes Aneinanderreihen der Fakten zweitrangig sei, wird die Erste, die »die religiösen Fakten als solche studiert«,

auch wenn oder gerade weil diese »nicht immer völlig auf Geschichte zurückzuführen sind«, zur wahren Grundlage der Religionsforschung (Eliade 1975: 6).

Obwohl die Religionsphänomenologie zeitlich der philosophischen Phänomenologie vorausgeht,<sup>2</sup> baut sie auf Grundkonzepten der Husserlschen Phänomenologie auf (vgl. Flood 1999: 92). Dabei wird aus der Forderung einer phänomenologischen Reduktion – d. h. der Ausklammerung der ontologischen Frage nach der ›realen‹ Existenz bzw. Nicht-Existenz der wahrgenommenen Phänomene – irrtümlicherweise die Forderung einer Urteilsenthaltung bezüglich des wahren bzw. falschen Charakters des zu beschreibenden Phänomens. Die Verschiebung passiert in zwei Schritten: Aus einem ontologisch-epistemologischen Prinzip der Husserlschen Phänomenologie wird zunächst eine Forderung neutraler Beschreibung. Diese Forderung gewinnt dann aber ihren scheinbar epistemologischen Charakter wieder, indem sie zur Gewähr wissenschaftlicher Objektivität wird. Religionswissenschaftler sollen nämlich die Praxis der Epoché auf sich selbst beziehen, um z. B. ihre eigene religiöse Zugehörigkeit bzw. Nichtzugehörigkeit mitsamt den damit verbundenen Vorurteilen auszuklammern. Mit dem Begriff Epoché wird nun nicht die Enthaltung der ›natürlichen Einstellung‹, vielmehr aber die ›Enthaltung von vorgefassten Urteilen‹ angesprochen, denn die Aufgabe ist ja »ein Verstehen religiöser Phänomene, deren Wesenserfassung, aber nicht deren Wertung« (Lanczkowski 1980: 46.). Diese stillschweigende Umdeutung des Husserlschen Begriffs, die von manchen Religionsphänomenologen offenbar unbemerkt blieb, führte zu einem Paradoxon: die Praxis der Epoché, die bei Husserl die Erkenntnis der Phänomene allein dem *ego* (transzendentes Subjekt) zur Verfügung stellte und sie dadurch auf das entschiedenste *subjektiviert*, sollte jetzt ganz im Gegenteil zu möglichst *objektiven* Erkenntnissen führen. Dabei durfte ein anderer wichtiger Baustein des Husserlschen Gedankenguts in der Religionsphänomenologie weiter bestehen, nämlich: die *Empathie*, die Praxis der Einfühlung, die ja eine subjektive Praxis par excellence ist.

Aus der Praxis der Husserlschen eidetischen Reduktion wurde in der Religionsphänomenologie eine Praxis der Typologisierung. Die zu beschreibenden Phänomene wurden rubriziert: ›Erlösungsreligionen‹, ›Volksreligionen‹ etc. Dies geschah allerdings nicht nur um des Beschreibens willen, sondern in der Absicht, die religiösen Phänomene in ihrem ›Wesen‹ zu begreifen. Hier wurde im Zeichen der eidetischen Reduktion Husserls mitunter eine konsequente Enthistorisierung des Forschungsgegenstandes vollzogen. Dies geschah nicht

---

2 Man denke an den Begriffsgebrauch bei P. D. Chantpie de la Saussaye.

nur in der Religionswissenschaft, und das Verdienst der Adoption dieser Herangehensweise für die Religionsforschung gilt gleichermaßen für die Theologen und Religionsphilosophen. So wird in der Bultmann-Schule, angeregt von Heideggers Auffassung der *Geschichtlichkeit*, unter dem Namen der Entmythologisierung der biblischen Erzählung – d. h. der Befreiung des wahren Kerns der Evangeliumsbotschaft von ihrer spätantiken Gestalt – eine Enthistorisierung vollzogen. Dies wird in der existentialistischen Deutung der Gnosis durch Hans Jonas – dem Schüler Bultmanns und Heideggers – besonders deutlich.

Für den Argumentationsgang dieser Studie ist es wichtig zu zeigen, wie die Religionshermeneutik als eine religionswissenschaftliche Herangehensweise mit der phänomenologischen Sichtweise verbunden ist und welche Konsequenzen sie deswegen zu tragen hat. Zwei prominente Beispiele sollen die Entwicklung der phänomenologisch orientierten religionswissenschaftlichen Hermeneutik veranschaulichen.

## 1.2. Joachim Wach

Die Rolle der Hermeneutik für die Religionswissenschaft ist besonders von Joachim Wach hervorgehoben worden. In seiner frühen programmatischen Schrift »Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung« (1924) begründet Wach das noch relativ junge Fach als eine vergleichende und *verstehende* Disziplin. Dies vollzieht er unter »ausdrücklicher Ausschaltung« bzw. »Einklammerung« der Wahrheitsfrage (Wach 2001: 26). »Erst durch diese Klammer« – so Wach – »entsteht recht eigentlich das Objekt der Religionswissenschaft« (Wach 2001: 29). Die Affinität zur Husserlschen Theorie ist hier deutlich, obwohl Wach sich nicht explizit auf die Arbeiten Husserls bezieht. Dass ihm diese Arbeiten wohl bekannt sind, steht allerdings außer Zweifel, da er sie in anderen Kontexten immer wieder erwähnt. So wird der Begriff der *Intentionalität* von ihm nur unter einem sehr flüchtigen Bezug auf Husserl und Brentano verwendet (Wach 2001: 110). Dass die beiden Begriffe, nicht anders als bei Husserl, in engem Zusammenhang stehen, wird aus dem folgenden Satz Wachs deutlich:

»Unsere Einklammerung erfolgt [...] in vollem Bewusstsein und auf Grund ausdrücklicher Betonung des intentionalen Charakters der Religiosität.« (Wach 2001: 3)



Dennoch versteht Wach sich selbst nicht als einen Phänomenologen. Wesentlich näher stehen ihm die Ideen Diltheys: auf ihn wird z. B. immer dann Bezug genommen, wenn die Religionswissenschaft als eine geisteswissenschaftliche – d. h. nach Dilthey auch *hermeneutische* – Disziplin begründet werden soll (Wach 2001: 2 f.: Fußnote 4, 15.). Das Ziel der Religionswissenschaft ist für Wach »die Religionen zu verstehen« (Wach 2001:132). So beschäftigt er sich intensiv mit der Frage: »Welches sind, ganz allgemein gedacht, die Voraussetzungen, das Wesen und die Grenzen des Verstehens im Hinblick auf seine Rolle in der Religionswissenschaft?« (Wach 2001: 148)<sup>3</sup> Denn für ihn ist die Entwicklung einer *Religionshermeneutik* »eine Hauptfrage der Methodologie unserer Wissenschaft« (Wach 2001: 164).<sup>4</sup>

Dieser kurze Exkurs in das frühe religionswissenschaftliche Werk Joachim Wachs will deutlich machen, dass seine hermeneutische Fundierung der Religionswissenschaft, ob bewusst oder nicht, auf den Prämissen der Husserlschen Phänomenologie aufbaut. Darauf deutet sowohl seine Begrifflichkeit (*Einklammerung*, *Intentionalität*) als auch die Hervorhebung des Forscherinteresses an seinem Gegenstand, ja gar die Notwendigkeit eines spezifischen ›Organs‹, wie es Wach in einer seiner späteren Schriften nennt, das dem Forscher ermöglichen soll, in die Tiefe der Bedeutung einzudringen, hin (Wach 1967: 13, 10).

In seiner frühen Schrift forderte Wach – ganz im Sinne der gegenwärtigen kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft – die strikte empirische Ausrichtung und deskriptiv-verstehende, historisch-systematische und *nicht normative* Herangehensweise für sein Fach, und wies die Frage nach dem Wesen der Religion (Wach 2001: 38) energisch zurück. Jahrzehnte später glaubte er jedoch mit seiner Hermeneutik etwas von dem »specific and perhaps unique spirit (Geist) of a certain religious context« durchschauen zu können (Wach 1967: 10). Die von Wach vollzogene Wende ist keineswegs überraschend, denn Indizien dazu findet man, wie oben beschrieben, bereits in seinem frühen ›empirisch‹ ausgerichteten Werk. Durch seine Arbeit an der Typologie der religiösen Erfahrung nimmt seine späte religionssoziologische Arbeit mehr und mehr phänomenologischen Charakter an und seine Methode unterscheidet sich dabei kaum von der von G. van der Leeuw (vgl. Cox 2006: 176 f.). Darum kann er begründet als Religionsphänomenologe bezeichnet

---

3 Für die Wach'sche Theorie der Religionshermeneutik siehe Wach 2001: 43–164.

4 Statt von Religionshermeneutik spricht Wach von einer »hermeneutischen Theorie [...] im Hinblick auf die Erforschung der Religionen.«

werden, wenngleich er selbst den hermeneutischen Charakter seiner Arbeit hervorhob.

### 1.3. Mircea Eliade

Ein anderes Paradebeispiel für das Miteinander, man möchte fast sagen die ›Verschmelzung‹ der Phänomenologie und Hermeneutik in der Religionsphänomenologie stellt das Werk von Mircea Eliade dar. Eliade bezeichnet Religionswissenschaftler als »Hermeneutiker« (Eliade 1963: 112). Den Hintergrund für diese Aussage bilden seine anthropologischen Ansichten, die er mit den geistigen Größen seiner Zeit<sup>5</sup> als auch mit seinem Vorgänger am Chicago-Lehrstuhl, Joachim Wach, teilt: »Da der Mensch über eine ›symbolische Kraft‹ verfügt, ist alles, was er hervorbringt, symbolisch« (Eliade 1963: 107). Der Religionswissenschaftler, der für Eliade immer ein Religionshistoriker ist, »beschäftigt sich ausschließlich mit *religiösen* Symbolen. [...] Er befasst sich mit religionsgeschichtlichen Gegebenheiten, die er zu verstehen und anderen verständlich zu machen sucht.« (Eliade 1963: 108 f)

Gegen diese Formulierung einer Religionshermeneutik ist zunächst nicht viel einzuwenden. Doch entscheidend ist – und das ist etwas, was Eliade, seinem eigenen Selbstverständnis zum Trotz als einen Religionsphänomenologen einordnen lässt – die Art und Weise, wie diese Hermeneutik getrieben wird bzw. welchen philosophischen Hintergrund sie mit sich zieht.

Eliade betrachtet religiöse Symbole in ähnlicher Art und Weise wie C. G. Jung Archetypen betrachtet hat,<sup>6</sup> d. h. als etwas ›Ursprüngliches‹ (arché), ›Transzendentes‹ und zugleich als etwas Unmittelbares, ›Immanentes‹, das sich in den historisch und kulturell gebundenen Formen zeigt. Die Dialektik des »Heiligen und Profanen« schlägt sich in religiösen Symbolen nieder, so wie das Zusammenspiel von Bewusstem und Unbewusstem sich in den Archetypen Jungs offenbart.

Für Eliade trägt ein Symbol in sich eine *ursprüngliche* Bedeutung, die mit der Offenbarung des Heiligen, einer »Hierophanie«, zu tun hat. Die Aufgabe des Religionshistorikers ist dabei u. a. die Frage zu klären: »Handelt es sich in dem einen oder anderen Fall um eine Neuerung, eine Verdunklung des Sinnes,

5 Man denke etwa an Ernst Cassirer.

6 Eliade war von Jung nicht zuletzt durch die jährlichen Treffen im Eranoskreis in Ascona beeinflusst.

gar um einen Verlust der *ursprünglichen Bedeutung*?« (Eliade 1963: 117; Herv. V. Zh.) Mehr noch:

»Die erste Feststellung, zu der er [der Religionshistoriker] geführt wird besteht darin, dass die Welt durch die Symbole ›spricht‹, sich in ihnen ›offenbart‹ [...]. Es eröffnet sich [ihm] etwas Tieferes und Grundlegendes«, das aufzuweisen die Aufgabe des Forschers ist.« (Eliade 1963: 121)

Es handelt sich dabei um »das unmittelbare Erfassen einer ›Chiffre‹ für die Welt. Die Welt spricht [...] und dieses ›Wort‹ wird *unmittelbar* verstanden.« (Eliade 1963: 122; Herv. V. Zh.)

Bei aller Hervorhebung des Historischen ist die Religionshermeneutik Eliades im Grunde a- bzw. transhistorisch, denn sie ist eben »die Entzifferung dessen, was ein religiöses Faktum durch die Geschichte hindurch an Übergeschichtlichem offenbart.« (Eliade 1975: 5) Die Begrifflichkeit Eliades ist zugleich hermeneutisch und mystisch. Der Religionshermeneutiker soll eine Bedeutung des Symbols »entschlüsseln«, die allerdings unmittelbar zu ihm drängt, um verstanden zu werden: »die Welt spricht [...]«. Durch emphatische Aufnahme der Botschaft des Symbols wird ein Religionsforscher selbst zum religiösen Subjekt und die Religionswissenschaft – dies wird seitens der Kritiker immer besonders betont – zur Religion. Hier lässt sich die Wach'sche »Vertiefung des *sensus numinis*« (Wach 1967: 4) als die Aufgabe der Religionswissenschaft wieder erkennen.

Mir geht es hier allerdings nicht darum, die hermeneutische Methode Eliades zu kritisieren – dies ist in der heutigen Religionswissenschaft fast zu einem Gemeinplatz geworden –, sondern darum zu zeigen, dass die Religionshermeneutik im Werk der namhaften Religionswissenschaftler (Wach und Eliade sollen hier lediglich als Paradebeispiele für die allgemeine Entwicklung gelten) fachgeschichtlich gesehen von der Religionsphänomenologie kaum trennbar ist.<sup>7</sup> Dies könnte ein Grund dafür sein, dass das heute viel kritisierte religionsphänomenologische Erbe manchen Forscher daran hindert, die *religionshermeneutische* Aufgabe aufzunehmen und diese Methodik angesichts der anderen, *nicht religionsphänomenologischen* Prämissen weiter zu entwickeln.

Die Kritiker wenden sich vor allem gegen den Generalismus bzw. Universalismus der Religionsphänomenologie sowie gegen den Essentialismus, der

---

7 Dass Eliade und Wach der Religionsphänomenologie zuzuordnen sind, wurde von vielen Forschern bereits ausführlich diskutiert. Vgl. dazu z. B. die Ausführungen von Cox 2006: 176 f., 183 ff.

mitunter im Dogmatismus endet, und den Subjektivismus (vgl. Michaels 2001: 489 f.).<sup>8</sup> Statt diese Kritik hier zu explizieren, möchte ich im Folgenden Versuche skizzieren, die die Religionsphänomenologie methodisch problembewusst als eine Religionshermeneutik zu entwickeln suchen.

#### 1.4. Jacques Waardenburg

Religionsphänomenologie gilt heute in der europäischen Religionswissenschaft als überwunden. Kaum gibt es Religionswissenschaftler, die uneingeschränkt die Einsichten Wachs und Eliades teilen und sich ihrer Methodologie bedienen. Es ist jedoch zu betonen, dass die Religionsphänomenologie wohl die einzige *genuin* religionswissenschaftliche Methodik ist, die die Identität des Faches ein halbes Jahrhundert lang bestimmt hat. Um es mit Axel Michaels zu sagen:

»Auf der Habenseite der Religionsphilosophie stehen nach wie vor ihre Verdienste als heuristisches und *hermeneutisches* Mittel.« (Michaels 2001: 490; Herv. V. Zh.)

Es gibt also gute Gründe, die Religionsphänomenologie nicht ganz von der Tagesordnung zu streichen. Vor allem ihr Bemühen um das Verstehen religiöser Phänomene – und sei es nur um der korrekten Beschreibung willen – bleibt nach wie vor eine Aufgabe für die Religionswissenschaft.

In der jüngeren Geschichte des Faches gibt es Stimmen, die die alte Religionsphänomenologie reformieren und als eine Religionshermeneutik weiterentwickeln wollen. Das wohl bekannteste Beispiel dafür ist der Versuch einer »religionswissenschaftlich angewandten Hermeneutik« von Jacques Waardenburg, die er auch als »Neustil-Religionsphänomenologie« zu bezeichnen pflegte (Waardenburg 1997: 741 ff.). Das neue an dem Ansatz Waardenburgs ist die Hervorhebung der Interpretation als den die religiöse Wirklichkeit konstituierenden Vorgang: »Religionen sind immer schon gedeutete Religionen.« (Waardenburg 1986: 233 f.)

Der Waardenburgsche Ansatz scheint mir zu Unrecht vernachlässigt worden zu sein. Es mag dafür der Begriff *Intention* verantwortlich sein, der in der postmodernen Literatur- und Kulturwissenschaft verworfen wurde. Es ist m. E. jedoch nicht genügend berücksichtigt worden, dass die Waardenburgsche Hermeneutik, ohne explizit auf semiotische Ansätze Bezug zu nehmen, einen

8 Für die konzeptuelle Kritik der transzendentalphilosophischen Prämissen der Religionsphänomenologie siehe Flood 1999: 99–113.

semiotischen Charakter hat. Die Intention kann man in diesem Zusammenhang als eine Ausrichtung deuten, die *etwas* (Signifikat) *als etwas* (Signifikant) *durch etwas* (Interpretant oder Referenz) interpretieren lässt. Dieses *durch etwas* ist, meiner Auffassung nach, das Objekt Waardenburgscher Intention. Wenn man sie so interpretiert, verliert der Begriff der Intention an seiner vermeintlichen Substantialität und sagt lediglich etwas über die Perspektive des Deutens aus, in der der semiotische Prozess sich vollzieht. Eben die Intention macht nach Waardenburg kulturelle Sachverhalte religiös, d. h. sie versieht die an sich nicht notwendig religiösen Sachverhalte mit einer religiösen Deutung. Somit ist die Intentionsforschung Jacques Waardenburgs eine m. E. angemessene Art der Religionshermeneutik, die subjektive Deutungen anhand ihrer objektiven Äußerungen mittels eines semiotischen Modells analysiert.<sup>9</sup>

Wenn die Fortsetzung bzw. Weiterentwicklung einer Religionsphänomenologie als Religionshermeneutik möglich sein soll, dann muss sie ihre theoretischen und methodologischen Grundlagen grundsätzlich überdenken. Der Ansatz Waardenburgs hat einen der ersten Schritte in diese Richtung gemacht.

## 1.6. Gavin Flood

Einen weiteren Schritt macht der theoretisch ausgefeilte »narratologische« Ansatz von Gavin Flood. Flood baut seine Theorie in Abgrenzung zur Religionsphänomenologie auf und nutzt sie zugleich als Startpunkt für seine Überlegungen. Die Religionsphänomenologie ist für ihn durch ihre ahistorischen Claims und das transzendentalphilosophische Erbe sehr limitiert (Flood 1999: 137). Das in der Religionsphänomenologie rezipierte Bewusstseinsmodell Husserls schließt seiner Meinung nach ein sprachlich bzw. kulturell orientiertes Modell als Interpretationsbasis aus, denn im Bewusstseinsmodell kann keine wirkliche Kommunikation stattfinden, weil das Objekt des Bewusstseins lediglich der Strom von *cogitationes* ist. Alternativ sollte man aber, so Flood, bei der Gegebenheit der Sprache, Intersubjektivität und Kultur beginnen. Die Verlagerung der Forschungsperspektive vom Bewusstsein auf Sprache und Kultur eröffne dann das Feld des Verstehens im Zeichen von »Narrativ« und Intersubjektivität (Flood 1999: 124 f.).

---

9 Etwas ausführlicher habe ich mich mit dem Ansatz Waardenburgs und seiner Relevanz für die religionswissenschaftliche Kulturhermeneutik an einer anderen Stelle befasst. Vgl. Zhdanov 2008: 478 f.

Narrativ wird bei Flood zu einer zentralen Kategorie für das Verstehen von Religion(en) (Flood 1999: 141). Die Theorie des Narrativen, die Flood in Anschluss an Ricoeur, Genette und Bachtin entwickelt, soll vor allem die in der Religionsphänomenologie verankerte Idee des außenstehenden, neutralen Beobachters dekonstruieren. Dies ermögliche es, eine religiöse Erzählung (story) von einem religionswissenschaftlichen Diskurs zu unterscheiden – was in der Religionsphänomenologie mitunter nicht der Fall war – und die beiden Narrative schließlich als konkurrierende oder auch als komplementäre zu betrachten. Denn das Narrativ hat ein ideologisches Potential, das im Falle der Religionswissenschaft auch religionsproduktiv wirken kann. Ein Narrativ ist immer in eine geschichtliche Situation eingebettet (Flood 1999: 141) und seine Erforschung bedarf daher einer Art historischer Hermeneutik.

Es ist nicht zu übersehen, dass dieser Ansatz drei methodische Perspektiven einbezieht: hermeneutische, historische und diskursanalytische. Seinen Ansatz verortet Flood in der hermeneutischen Traditionslinie, die er von Schleiermacher über Dilthey und Gadamer bis zu Ricoeur und Bachtin zieht (Flood 1999: 11, 139). Die zentrale Stellung von Sprache und Kultur, die Flood stets hervorhebt, ermöglicht meiner Meinung nach in diesem Fall von einer Kulturhermeneutik zu sprechen.

## 2. Religionshermeneutik als Kulturhermeneutik

Der Ausdruck ›Kulturhermeneutik‹ ist zwar neueren Datums, wird aber im deutschsprachigen Raum immer häufiger gebraucht. Auf den ersten Blick handelt es sich dabei um eine Tautologie, denn die Gegenstände einer Hermeneutik sind die Erzeugnisse der kulturellen Praxis, die man als Texte im weitesten Sinne fassen kann, andererseits ist die hermeneutische Praxis auch ein kulturelles Phänomen. Ohne Zweifel ist allerdings, dass auch religiöse Phänomene eine kulturelle Praxis darstellen und daher kulturhermeneutisch erforscht werden können. Die Hauptthese dieses Papiers ist, dass die Religionshermeneutik als Teil einer kulturwissenschaftlich konzipierten Religionswissenschaft sich an den gegenwärtigen kulturhermeneutischen Ansätzen orientieren und dabei vor allem deren Begriff der Kultur als einen ›phänomenalen‹ Rahmen für die religiösen Sachverhalte rezipieren soll.

## 2.1. Zum kulturhermeneutischen Kulturbegriff

Im Gegensatz zu den früheren normativen, oft essentialistisch beladenen Ansätzen (Kultur vs. Natur, Kultur vs. Zivilisation, elitäre Kultur vs. Massenkultur etc.) wird ›Kultur‹ in den meisten kulturhermeneutischen Ansätzen als ein offener Begriff semiotischer Prägung verstanden, mit anderen Worten – als ein ›Bedeutungs- und Wissensorientierter Kulturbegriff, dem zufolge Kultur als ein ›Komplex von Sinnsystemen‹ bzw. von ›symbolischen Ordnungen‹ erscheint, »mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen und die in Form von Wissensordnungen ihr Handeln ermöglichen und einschränken.« (Reckwitz 2006: 84–90, hier 84) Dieses Kulturkonzept, das u. a. auf die Kulturtheorie von Ernst Cassirer zurückgeht (vgl. Reckwitz 2006: 86), wurde in das Forschungsprogramm des Erlanger Graduiertenkollegs »Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz« aufgenommen und wird »strikt deskriptiv gebraucht, als eine nicht-ontologische Universalie für alle Sachverhalte und Vorgänge, die sich beschreiben lassen als die Erzeugung, Erhaltung, Veränderung und Überlieferung von wahrnehmungs- und handlungsorientierendem Sinn.« (Sparn 2008: 14)

In dieser Definition von Walter Sparn ist der dynamische Aspekt des kulturellen Wandels hervorzuheben, der einen Primärfokus des kulturhermeneutischen Forschungsprogramms darstellt und auf die Dynamik von Sinnenerzeugungs- bzw. Sinnaushandlungsprozessen abzielt. In diesem Sinne spricht er »von Kultur als dem Inbegriff dessen, was nicht genetisch, sondern durch soziale Kommunikation und Interaktion, mithin durch bedeutungs-erhebliche Zeichenprozesse sprachlicher und nichtsprachlicher Art zwischen Menschen erzeugt bzw. erlernt und, wie auch immer verändert, weitergegeben wird.« (Sparn 2008: 14)

Dieser Kulturbegriff, der in Ansätzen etwa seit einem halben Jahrhundert gebraucht wird (Sparn 2008: 14), liegt den oben erwähnten religionswissenschaftlichen Ansätzen von G. Flood und z. T. auch von J. Waardenburg zugrunde, weil dort die Rolle von Kommunikationsprozessen und menschlicher Interaktion (Flood) sowie der Orientierungsfunktion (Waardenburg) hervorgehoben wird. Es wurde aber in religionswissenschaftlichen Ansätzen nicht ausreichend thematisiert, dass dieser Kulturbegriff, der semiotischer Natur ist, eine mögliche Modifizierung der klassisch-modernen Hermeneutik in der Art Heideggers und Gadammers nach sich ziehen wird.

## 2.2. Differenz vs. Identität

Wie Walter Sparn in seiner Einleitung zum 2008 erschienenen Sammelband »Kulturhermeneutik« darlegt, kann das kulturhermeneutische Forschungsprogramm in zwei Aspekten der klassisch-modernen Hermeneutik nicht folgen: sie »darf nicht von der Hoffnung belastet werden, heterogene Diskurse in einem gemeinsamen Horizont zu verschmelzen« und soll »Abstand von der Annahme eines homogen zentrierten Subjekts von Verstehen« nehmen (Sparn 2008: 16).

Debatten um die Hermeneutik im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts sind vor allem durch die Kontroverse zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion bzw. durch die Diskussion zwischen Gadamer und Derrida bestimmt (vgl. Bertram 2002). Während die Gadammersche Hermeneutik von einem quasi »differenzlosen« Verstehen ausgeht und das Miss- bzw. Nicht-Verstehen lediglich als »Formen des abweichenden Verstehens« betrachtet (»man kann nicht Nicht-Verstehen«), geht die Kritik Derridas von der Differenzialität des Zeichens aus und begründet dadurch die Unhaltbarkeit der Gadammerschen hermeneutischen Prämisse von der Einheit des Verstehens. Derrida will das Verstehen nicht von der scheinbaren (etwa auf den anthropologischen Konstanten basierenden) Einheit des Horizontes der Vorverständnisse her entwickeln, sondern von einer Form des Missverstehens, das zumindest in einem interkulturellen Kontext viel zu häufig zu Tage tritt (vgl. Ernst 2008: 34 f.).

Die Kulturhermeneutik, die keine »Verschmelzung des Horizonts« zulassen und von der metaphysisch beladenen klassisch-modernen Vorstellung des Verstehenssubjekts »in seiner absoluten, mindestens hermeneutisch autonomen Substantialität« (Sparn 2008: 16) nicht mehr ausgehen will, sollte ihre Theorie allem Anschein nach besser auf den differenzlogischen Prämissen aufbauen. Für die religionswissenschaftliche Vorgehensweise, für die einerseits die interkulturell vergleichende Methode nach wie vor von prinzipieller Bedeutung ist und die andererseits selbstreflexiv auch ihren eigenen Diskurs in das »religiöse« Diskursfeld platzieren will, scheint diese auf die Differenz und nicht auf seine wie auch immer geartete Überwindung abzielende Hermeneutik von Belang zu sein. Die Forderung Gavin Floods, den religionswissenschaftlichen Diskurs als ein komplementäres (mitunter aber auch konkurrierendes) »Narrativ« in die Darstellung der religiösen »Narrative« mit einzubeziehen, setzt den kulturhermeneutisch erweiterten Kulturbegriff insofern voraus, als dieser »die beobachtenden Hermeneuten und Hermeneutinnen im be-



obachteten kulturellen Prozess selbst, innerhalb eines universalen Prozesses des permanenten Aushandelns der Bedeutung« (Sparr 2008: 18) lokalisiert.

### 2.3. Die praxeologische und medientheoretische Erweiterung

Diese Kulturhermeneutik und der in ihrem Zusammenhang verwendete Kulturbegriff haben eine weitere Entwicklung im Rahmen des Graduiertenkollegs »Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz« gefunden. Die Tatsache, dass Verstehen von *etwas als etwas* immer *durch etwas* und stets *von jemandem* vollzogen und *jemandem* zum Verstehen weitergegeben wird, hat zu einer »praxeologischen« sowie einer medienorientierten Erweiterung der kulturhermeneutischen Perspektive geführt. Die Erste erfordert neben der traditionellen hermeneutischen »Textarbeit« die Berücksichtigung der pragmatischen Aspekte der Kulturalität und fordert eine sozialwissenschaftliche Perspektive, wobei die diskursorientierte Hermeneutik durch eine akteursorientierte Hermeneutik ergänzt bzw. erweitert wird. Die medientheoretische Erweiterung beruht auf der Annahme, dass »Kultur stets auch medial implementiert wird«. Die grundlegende Medialität der kulturellen Verständigungsprozesse wirft somit die Frage nach der Rolle der Medien in den Sinnenerierungs- bzw. Sinnaushandlungsvorgängen, die den Gegenstand einer Kulturhermeneutik darstellen, auf. Dies impliziert, dass »Medien nicht einfach Bestände speichern, übertragen und »transportieren«, sondern ihrerseits unter Bedingungen setzen, die in ihrer Prägungskraft erst im medienanalytischen Zugriff erkennbar werden.« (Sparr 2008: 17)

Für die Religionswissenschaft, die durch eine methodische Pluralität von an ihr beteiligten Fächern gekennzeichnet ist, ist diese sozial- und medientheoretische Erweiterung des kulturhermeneutischen Blickwinkels von großer Bedeutung. Wenn man nämlich »die gewisse Einäugigkeit« der religionshistorischen und religionssoziologischen Forschungsperspektiven, die der Ansicht Hubert Seiwerts zufolge »das Stadium der Handlungsbedürftigkeit erreicht haben könnte«,<sup>10</sup> ernst nimmt und nach einer theoretischen Überbrückung oder gar Überwindung dieser Einäugigkeit fragt, d. h. wenn man statt methodischer *Pluralität* einen methodischen *Pluralismus* begründen will, so dürfte dies in einem im oben beschriebenen Sinne erweiterten kulturhermeneutischen Forschungsprogramm wohl möglich sein. Darauf deuten z. T. auch die

---

10 Hubert Seiwert in diesem Band.

Überlegungen Michael von Brücks hin, wenn er die Methoden der ›Historischen Hermeneutik‹ und der Religionsästhetik nebeneinander stellt und über die Einheit der funktionalen, hermeneutischen und vergleichenden Fragestellung spricht (Brück 2007: 75 f).

## 2.4. Religionshermeneutik und Diskursanalyse

Eines möchte ich an dieser Stelle festhalten: gegenwärtige kultur- und religionswissenschaftliche bzw. -hermeneutische Ansätze arbeiten zunehmend auch diskursanalytisch. So begründet beispielsweise Michael von Brück in seinem programmatischen Aufsatz »Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft« eine »dialogische historische Hermeneutik«, die der oben skizzierten Kulturhermeneutik in vielen Punkten sehr nahe steht. Bereits der von ihm vorgeschlagene Kulturbegriff ähnelt dem semiotisch geprägten kulturhermeneutischen Kulturbegriff, indem er Kulturen als »Gesamtheit von Wertmustern, Verhaltensweisen und impliziten wie expliziten Kodierungen« (Brück 2007: 77) definiert. Die religionswissenschaftliche Analyse im Sinne einer »dialogischen historischen Hermeneutik« zielt bei von Brück darauf ab, »komparatistisch Verstehensmuster in diachronischer und diatopischer Weise aufeinander zu beziehen, so dass ein Feld von Interpretationsmustern erkennbar wird, das eine spezifische *Diskurs*-Geschichte aus den allgemeinen *Diskursen* herausschält.« (Brück 2007: 75; Herv. V. Zh.) Die Hermeneutik von Brücks arbeitet somit zugleich kulturhermeneutisch und diskursanalytisch.<sup>11</sup>

In der Tat scheinen die beiden Forschungsperspektiven notwendigerweise komplementär zu sein, denn die religionswissenschaftliche Analyse, die sich einseitig entweder auf das Verstehen einer inneren Argumentationsstruktur einer kulturellen, z. B. dogmatischen Position konzentriert, oder sich *nur* der Beschreibung der sich ereignenden Diskurse<sup>12</sup> widmet, bleibt weiterhin einer methodischen Einäugigkeit verhaftet, wenn auch in einem anderen Sinne, als es Hubert Seiwert gemeint hat (vgl. Nehring 2008b: 26; Zhdanov 2008: 481). Freilich ist die methodische Kompatibilität der Hermeneutik und Diskursanalyse noch weit davon entfernt, theoretisch geklärt zu sein. Die Aufgabe der systematisch arbeitenden Religionswissenschaft ist es daher, die beiden Methoden an einem spezifischen Gegenstand komplementär zu erproben, um die Spannungen zwischen ihnen in Bezug auf die Religionswissenschaft zu reflek-

11 Darauf hat Andreas Nehring bereits hingewiesen, vgl. Nehring 2008a: 420 f.

12 So z. B. Kocku von Stuckrad, vgl. Stuckrad 2003.

tieren. Die Kulturhermeneutik als ein Forschungsprogramm scheint dazu den geeigneten Rahmen zu bieten.

Auf das methodologische Problem des aufeinander Beziehens der Hermeneutik, die traditionell auf nicht diskursive Praktiken abzielt, und der Diskursanalyse hat neuerdings Andreas Nehring hingewiesen. Eine mögliche Lösung sieht er im diskurstheoretischen Ansatz von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, der die Dichotomie von diskursiv und nicht-diskursiv zu überwinden sucht (Nehring 2008a: 421). Ihre Theorie vom leeren Signifikanten (vgl. dazu Laclau 1994), die auch in die Religionswissenschaft allmählich Zugang findet (vgl. Nehring 2006: 817 ff.; Bergunder 2008: 493 ff.), bestreitet nämlich, dass Gegenstände »sich außerhalb jeder diskursiven Bindung des Auftauchens als Gegenstände konstituieren können«. Dabei ist ein Gegenstand nicht objektives, sondern, um es mit Worten Michael von Brücks auszudrücken, ein »intersubjektives Konstrukt« bzw. ein »Diskursgeschehen« (Brück 2007: 74).

Die Religion als ›Objekt‹ (bzw. als ein Phänomen *sui generis* der alten Religionsphänomenologie) wäre in der Terminologie von Laclau und Mouffe ein »leerer Signifikant«, eine differenzlose Kategorie, die als solche weder ein Objekt noch ein Gegenstand ist, sondern eine Art quasi ›Entität‹, die Identitätspositionierungen ermöglicht und formt (vgl. Bergunder 2008: 495). In diesem Sinne hat von Brück vollkommen Recht, wenn er sagt, dass die Religionswissenschaft »kein spezifisches Objekt, wohl aber einen spezifischen Gegenstand« hat (Brück 2007: 73).

Diese Art von Diskursanalyse kommt m. E. einer Kulturhermeneutik sehr entgegen und ermöglicht in der Perspektive vielleicht auch eine solche Theoriesynthese, die einen religionswissenschaftlichen Methodenpluralismus und dadurch auch das wissenschaftliche Spezifikum des Faches begründen kann.

### 3. Schluss: Religionshermeneutik und Religionswissenschaft

Ich möchte zum Schluss an das alte und wohl bekannte Problem erinnern, dass es dem Fach Religionswissenschaft nämlich nach wie vor an seiner wissenschaftstheoretischen Begründung mangelt: »[...] there is the need for holistic theories that can take an overview of the total work of the study of religion«, schreibt Frank Whaling im Jahre 1984 und stellt fest, dass »the study of religion may, and we have suggested should, seek for a philosophical overview of and an integrated framework for its theory and methods.« (Whaling 1984: 382, 385)

Auf die Relevanz der ›Metatheorie‹ hat auch der hier bereits viel zitierte Gavin Flood energisch hingewiesen. Er konstatiert aber gleichzeitig den »decided lack of enthusiasm for metatheory« und eine starke antitheoretische Tendenz in der Religionswissenschaft (Flood 1999: 4). Dennoch ist eine Metatheorie für jedes Fach insofern von Bedeutung, als sie es einerseits neben den anderen wissenschaftlichen Disziplinen theoretisch verortet und seine Autonomie, ja schließlich sogar sein Existenzrecht begründet. Andererseits scheint das Fach Religionswissenschaft durch eine Vielfalt von Methoden und eine Interdisziplinarität bestimmt zu sein. Hier würde eine plausible Metatheorie für die Integrität des Faches sorgen, mit anderen Worten für einen Methodenpluralismus statt einer bloßen methodischen Pluralität. Die Letzte kann leicht zu einem methodologisch unreflektierten Eklektizismus führen, wogegen der Erste eine ›Organisation der Differenz‹ der unterschiedlichen Methoden voraussetzt, sie kreativ und experimentell nebeneinander verwendet, gleichzeitig aber ihrer bleibenden Differenz und historisch verankerten Kontingenz stets bewusst bleibt.

Die Relevanz der Hermeneutik für die Religionswissenschaft galt lange Zeit als selbstverständlich. Sie wurde sogar als hinreichendes Kriterium für die Wissenschaftlichkeit des Faches angesehen (vgl. Bollnow 1979). Dass die klassisch-neuzeitliche Hermeneutik nicht anders als die Religionsphänomenologie ihre Grenze hat und somit nicht ohne weiteres anwendbar ist, gilt mittlerweile als eine Selbstverständlichkeit und wurde anderorts bereits ausführlich diskutiert.

Kann also die These Otto Friedrich Bollnows, Religionswissenschaft sei eine hermeneutische Disziplin, weiter bestehen? Ich meine ja, aber dafür sollte sie ihre Prämissen grundsätzlich überdenken. Und dies tut sie bereits in Ansätzen, indem sie eine Religionshermeneutik als Kulturhermeneutik zu entwickeln sucht. Die Kulturhermeneutik scheint mir ein geeignetes Forschungsprogramm zu sein, die vielleicht das Potential einer Metatheorie haben kann, wenn sie eine »gewisse Einäugigkeit« (Seiwert) der einzelnen religionswissenschaftlichen Disziplinen, etwa der Religionsgeschichte und Religionssoziologie, zu überwinden vermag.

## Literatur

- Bergunder, Michael (2008): Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung. In: Neugebauer-Wölk, Monika (Hrsg.): *Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation*. Tübingen: Max Niemeyer, 477–507.
- Bertram, Georg W. (2002): *Hermeneutik und Dekonstruktion : Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*. München: Fink.
- Bollnow, Otto Friedrich (1979): Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 31, 225–238, 366–379.
- Brück, Michael von (2007): Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft. In: Koch, Anne (Hrsg.): *Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*. Marburg: diagonal, 73–93.
- Cox, James L. (2006): *A guide to the phenomenology of religion: key figures, formative influences and subsequent debates*. London, New York: T & T International.
- Eliade, Mircea (1963): Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen. In: Eliade, Mircea / Kitagawa, Joseph M. (Hrsg.): *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Salzburg: Otto Müller, 106–135.
- Eliade, Mircea (1975): *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ernst, Christoph (2008): Die implizite Medialität des Kulturvergleichs: Interkulturelle Hermeneutik zwischen Phänomenologie und Medienphilosophie. In: Ernst, Christoph / Sparn, Walter / Wagner, Hedwig (Hrsg.): *Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz*. München: Fink, 31–54.
- Flood, Gavin (1999): *Beyond phenomenology: rethinking the study of religion*. London, New York: Cassell.
- Husserl, Edmund (1968): *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Dordrecht: Kluver.
- Laclau, Ernesto (1994): Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? In: *Mesotes: Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog* 2, 157–165.
- Lanczkowski, Günter (1980): *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Michaels, Axel (2001): Nachwort: Die Religionsphänomenologie ist tot – Es lebe die Religionsphänomenologie. In: Michaels, Axel / Pezzoli-Olgiati, Daria / Stolz, Fritz (Hrsg.): *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Bern u. a.: Lang, 489–492.
- Nehring, Andreas (2006): Religion und Gewalt – ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung. In: Schweitzer, Friedrich (Hrsg.): *Religion, Politik und Gewalt: Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie, 18.–22. September 2005 in Berlin*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 809–821.
- Nehring, Andreas (2008a): »Im Wunderland des Glaubens« – Religionswissenschaft zwischen Kulturpolitik und Kulturhermeneutik. In: Ernst, Christoph / Sparn, Walter / Wagner, Hedwig (Hrsg.): *Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz*. München: Fink, 407–428.
- Nehring, Andreas (2008b): Religion und Kultur – Zur Beschreibung einer Differenz. In: Nehring, Andreas / Valentin, Joachim (Hrsg.): *Religious Turns – Turning Religions: Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*. Stuttgart: Kohlhammer, 11–31.
- Reckwitz, Andreas (2006): *Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Sparn, Walter (2008): Einleitung. In: Ernst, Christoph / Sparn, Walter / Wagner, Hedwig (Hrsg.): *Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz*. München: Fink, 11–22.
- Stuckrad, Kocku von (2003): Discursive study of religion: from states of the mind to communication and action. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 15, 255–271.
- Vedder, Ben (2000): *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Waardenburg, Jacques (1986): *Religionen und Religion: systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Waardenburg, Jacques (1993): Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77, 216–234.
- Waardenburg, Jacques (1997): Religionsphänomenologie. In: Müller, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin, New York: De Gruyter, 731–749.

- Wach, Joachim (1967): The meaning and task of the history of religion. In: Kitagawa, Joseph M. (Hrsg.): *The history of religion: essays on the problem of understanding*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1–19.
- Wach, Joachim (2001): *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Waltrop: Spenner.
- Whaling, Frank (1984): An Additional Note on the Philosophy of Science and the Study of Religion. In: Whaling, Frank (Hrsg.): *Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton, 379–390.
- Zhdanov, Vadim (2008): Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen Kulturhermeneutik. In: Ernst, Christoph / Sparn, Walter / Wagner, Hedwig (Hrsg.): *Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz*. München: Fink, 473–487.

# Kontinuität, Kohärenz und Anerkennung

## Überlegungen zur Identität der Religionswissenschaft

Verena Maske

Die zentrale Frage in Hubert Seiferts Beitrag »Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften« ist die nach der Identität der Religionswissenschaft: Wie lässt sie sich als akademische Disziplin bestimmen, was ist ihr Gegenstand und mit welchem methodischen Repertoire, mit welchen Metatheoretischen Voraussetzungen und Fragestellungen sowie wissenschaftlichen und gegebenenfalls außerwissenschaftlichen Erkenntnisinteressen und Zielsetzungen geht sie an ihn heran?

Zunächst stimme ich Seiferts empirischer Beobachtung zu, dass die Religionswissenschaft »eine historisch wandelbare Zusammenballung verschiedener Faktoren« ist, deren begriffliche Bezeichnungen und institutionelle Formen variieren (Seiwert 2013: 1), zumal sie – wie jede wissenschaftliche Disziplin – in einer Traditionsgeschichte mit verschiedenen Schulen und Denkrichtungen steht. Zugleich bin ich davon überzeugt, dass es nicht ausreicht, ein Fach über seine Geschichte und Gegenwart zu bestimmen, sondern dass die Entwicklung einer eigenen Fachidentität (im Sinne einer wissenschafts- und Metatheoretischen Verortung) unbedingt erforderlich ist. Als jemand, die sich schon länger mit sozialpsychologischen Identitätstheorien beschäftigt, möchte ich dafür auf das theoretische Modell der Identitätsarbeit von Krupp zurückgreifen, das individuelle Konstruktionsprozesse von Identitäten in den Blick nimmt, aber auch hilfreich ist, um über die Identität einer Fachdisziplin zu reflektieren. Denn auch Disziplinen wie die Religionswissenschaft müssen meines Erachtens eine Identitätsarbeit im Sinne einer mega- und wissenschaftstheoretischen Reflexion leisten, um ihre Autonomie als eigenständiges Fach immer wieder neu zu begründen. Dabei kommen die folgenden Faktoren zum Tragen:

1. die Herstellung von *Kontinuität* im Sinne einer Anknüpfung an die eigene Fachgeschichte,
2. die Herstellung einer gewissen *Kohärenz* durch Austausch zwischen unterschiedlichen religionswissenschaftlichen Schulen und Denkrichtungen mit dem Ziel einer Metatheoretischen Zusammenführung der jeweiligen Perspektiven, sowie



3. die Herstellung von *Anerkennung* innerhalb der Universitätslandschaft ebenso wie in der weiteren Öffentlichkeit, um sich die Existenz als eigenständiges Fach zu sichern.

Ich werde im Folgenden einige Überlegungen zu den genannten Punkten vorstellen und dabei Aspekte und Fragen Hubert Seiwerts aufgreifen. Damit soll zum einen ein Beitrag zur Identitätsarbeit der Religionswissenschaft geleistet und zugleich deutlich gemacht werden, dass die Beschäftigung mit Fragen der Theorie und Methodologie als eine stete Herausforderung an innerfachliche Diskurse verstanden werden muss, um einen fachlichen Stillstand zu verhindern und eine kontinuierliche Weiterentwicklung religionswissenschaftlicher Theoriebildung zu ermöglichen (vgl. Seiwert 2013: 8).

### **1. Kontinuität wissenschaftlicher Diskurse. Zur Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der eigenen Fachgeschichte**

Die Auseinandersetzung mit der eigenen Fachgeschichte sollte ein wesentlicher Bestandteil der wissenschaftstheoretischen Reflexion der Religionswissenschaft sein. Auf diese Weise kann sie vor dem Hintergrund aktueller Debatten ihre jeweiligen Leistungen und Erkenntnisgewinne reflektieren und darlegen, aus begangenen theoretischen und methodologischen Fehlern lernen, in Vergessenheit geratene Ansätze zur Religionsforschung gegebenenfalls wieder fruchtbringend aufnehmen sowie Schulen und Denkrichtungen auch bezüglich ihres historischen, gesellschaftlichen und diskursiven Kontextes hin einordnen und hinsichtlich ihrer jeweiligen Denkvoraussetzungen überprüfen. Erst eine solche Selbstreflexion ermöglicht es, blinde Flecken und eigene Vorannahmen bewusst zu machen, etwas, was ja auch ein konstitutiver Bestandteil eines jeden Forschungsprozesses im Objektbereich sein sollte (vgl. exemplarisch Pezzoli-Olgati 2006, Franke / Maske 2011). In diesem Zusammenhang sind etwa der Euro- und Ethnozentrismus ebenso wie der Androzentrismus einer umfassenden Kritik unterzogen worden (vgl. exemplarisch King 1995, Pahnke 1993, Rudolph 1994, Ahn 1997).

Auch wenn bereits damit begonnen wurde, die Disziplingeschichte der Religionswissenschaft in ihren Konvergenzen zur jeweiligen gesellschaftlichen Situation aufzuarbeiten (Junginger 1999, Heinrich 2002, Kippenberg 1997, Kohl 1988) bestehen hier noch Forschungsdesiderate insbesondere bezogen auf die jüngere Fachgeschichte nach 1945: Welche Erkenntnismöglichkeiten,

welche Grenzen sind mit verschiedenen religionswissenschaftlichen Schulen, Denkrichtungen und Theorieansätzen verbunden? Mit einer systematischen Aufarbeitung dieser Fragen wäre die Chance verbunden, wichtige Impulse und Reflexionskriterien für gegenwärtige Debatten in der Religionswissenschaft zu gewinnen und die Fachgeschichte systematisch als kulturelles Kapital im Sinne Bourdieus nutzbar zu machen.

## **2. Zur Autonomie der Religionswissenschaft:**

### **Innerfachliche Heterogenität und interdisziplinäre Ausrichtung**

Im Folgenden wird danach gefragt, wie die Religionswissenschaft angesichts ihrer internen Heterogenität und Interdisziplinarität eine gewisse Kohärenz wahren und in notwendiger Distinktion zu ihren Bezugsdisziplinen eine eigene Fachidentität entwickeln und aufrechterhalten kann.

#### **2.1. Methodologischer Agnostizismus und Abgrenzung zur Theologie**

Angesichts der theologischen Wurzeln der Religionswissenschaft, die zu Zeiten ihrer Institutionalisierung an theologischen Lehrstühlen im Kontext von Missionswissenschaft und kirchenpolitischen Interessen angesiedelt war, prägt die Auseinandersetzung um den Einfluss theologischer Herangehensweisen an Religionen das Fachverständnis der Religionswissenschaft bis heute (Franke 2009). Mit ihrer klaren Abgrenzung zur Theologie und schließlich zur Religionsphilosophie und -phänomenologie begründete die Religionswissenschaft einst ihre Autonomie jenseits einer Theologie der Religionen oder des interreligiösen Dialogs. Die Forderung nach einem methodologischen Agnostizismus und das Verständnis von Religionen als soziale Tatsachen, die empirisch und systematisch erforscht werden können und müssen, prägt die religionswissenschaftliche Fachidentität bis heute entscheidend. Dennoch ist es unerlässlich, dieses Selbstverständnis gerade mit Blick auf eine Beteiligung an gesellschaftspolitischen Diskursen öffentlichkeitswirksam zu vermitteln und theologische Vereinnahmungsversuche eindeutig zurückzuweisen. Denn gerade die Unabhängigkeit von religiösen und weltanschaulichen Fragen ist eine der zentralen Stärken einer religionswissenschaftlich ausgerichteten Religionsforschung – und wie im Papier des Wissenschaftsrates deutlich wurde, wird diese Positionierung zunehmend auch außerhalb des Fachdiskurses

geschätzt.<sup>1</sup> Damit wird offensichtlich, dass eben nicht jede Religionsforschung Religionswissenschaft ist, sondern dass zumindest ein Minimalkriterium erfüllt sein muss: eine klare Trennung zwischen Objekzebene und wissenschaftlicher Analyse.

## 2.2. Multiperspektivität – Theoriebildung jenseits eines Schulstreites

Nun ist es sicher nicht ausreichend, eine Disziplin allein durch Distinktion zu einer ihrer Nachbardisziplinen zu bestimmen. Vielfach wurde versucht, über die Definition ihres Gegenstandsbereichs zur Identitätskonstruktion der Religionswissenschaft beizutragen. Angesichts der Grenzen eines jeden Versuches wurde deutlich, dass es nicht möglich ist, den Religionsbegriff substantiell oder funktional abschließend zu definieren (Flasche 2008, 34 ff., Kippenberg 1983). Mit der Problematisierung des Religionsbegriffs als Produkt der abendländischen Geistesgeschichte hat sich einmal mehr die Historizität und somit Kontextgebundenheit nicht nur ihres Gegenstandes, sondern auch der religionswissenschaftlichen Fachgeschichte selbst gezeigt. Dass der Religionsbegriff nicht klar definierbar ist halte ich nicht für einen Makel, vielmehr sagt er etwas Zentrales über den religionswissenschaftlichen Gegenstandsbereich aus: dass religiöse Vorstellungen und Handlungen ebenso wie die soziale Wirklichkeit insgesamt nicht sinnvoll ohne Berücksichtigung ihres historisch-gesellschaftlichen Kontextes zu verstehen und zu erklären sind und es nicht möglich ist, gesetzmäßige Aussagen im Sinne einer von Raum und Zeit unabhängigen »Wahrheit« über ihn zu treffen. Entsprechend sollten religionswissenschaftliche Studien von explizit entwickelten Arbeitsdefinitionen ausgehen, da religiöse Phänomene nicht eindimensional auf eine Perspektive reduziert werden können, sondern immer als Ergebnis und Momentaufnahme gesellschaftlicher und sozialer Aushandlungsprozesse verstanden werden müssen. Dies erfordert eine entsprechende Vielfalt in der Anwendung von Methoden und Theorien. Verstehen und Erklären sozialer, also auch religiöser Realitäten sind nicht allein durch *einen* Zugang möglich, vielmehr liegen Chancen für Erkenntnisgewinne gerade darin, verschiedene Zugänge und Perspektiven auf den Gegenstand zu erschließen und dabei nach Zusammenhängen, nach Erkenntnismöglichkeiten und Grenzen der jeweiligen Ansätze zu suchen bzw. diese herauszuarbeiten (Hinnels 2005).

---

1 URL: [www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf](http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf) (Zugriff 24.03.2011).

Versteht man Religionen als soziale Tatsachen, die nicht klar von anderen sozialen Phänomenen abgrenzbar sind (McCutcheon 2000, Gladigow 1988), sondern in vielfältigen Wechselbeziehungen stehen, soziale Wirklichkeiten prägen und zugleich von ihnen geprägt werden (vgl. Berger / Luckmann 1980), so sollte es ein Ziel religionswissenschaftlicher Theoriebildung sein, im Rückgriff auf verschiedene empirische Einzelstudien allgemeinere Aussagen zu diesen Wechselbezügen und Konstruktionsprozessen zu entwickeln. Entsprechend sollten in religionswissenschaftlichen Untersuchungen religiöse Vorstellungen, Weltdeutungen und Sinnkonstruktionen sowie religiöse Praktiken in ihrer individuellen, lebensgeschichtlichen Bedeutung für Identitäten, in ihren Lebenswelten und sozialen Organisationsformen sowie in ihren Interdependenzen mit anderen religiösen wie gesellschaftlichen Handlungsfeldern untersucht werden. Ein Desiderat ist in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung mit der Frage, wie Untersuchungen der Mikro-, Meso- und Makroebene bzw. die individuelle Ebene des religiösen Subjekts und die kollektiv-gesellschaftliche Ebene von Religionen fruchtbar aufeinander bezogen werden können. Eine ausschließliche Begrenzung der Forschungsfragen auf die Rekonstruktion individueller Sichtweisen von Gläubigen greift ebenso zu kurz wie die Prämisse, Religionen als öffentliche Kommunikation und Aushandlungsprozess (so fordern es etwa Kippenberg / Stuckrad 2003) zu begreifen und zu dekonstruieren; beide Perspektiven führen, absolut gesetzt, zu einer Engführung des Gegenstandes. Daher ist es notwendig, nach Anschlussstellen zu suchen, um diese unterschiedlichen Zugänge zum Phänomen Religion systematisch zusammenzuführen bzw. vor dem Hintergrund verschiedener Zugänge die Reichweite des eigenen Ansatzes kritisch zu hinterfragen.

### **2.3. Autonomie und Interdisziplinarität der Religionswissenschaft**

Ebenso wie sich der Religionsbegriff nicht klar und eindeutig bestimmen lässt und Religionen immer in ihrer Verwobenheit und Kontextgebundenheit in den Blick genommen werden müssen, lässt sich auch keine scharfe Abgrenzung zwischen der Religionswissenschaft und ihren Bezugsdisziplinen (wie beispielsweise der Soziologie, Psychologie, den Kulturwissenschaften, den Philologien und Regionalwissenschaften sowie den Geschichtswissenschaften) ausmachen. Zwar ist die Abgrenzung zu einer religiös oder weltanschaulich gebundenen Religionsforschung eindeutig und wird sowohl von der historisch-philologisch als auch von der sozial- und kulturwissenschaftlich orien-

tierten Religionswissenschaft geteilt, aber welche Bezugsdisziplinen für religionswissenschaftliches Arbeiten als entscheidend erachtet werden ist immer wieder Gegenstand heftig geführter Debatten insbesondere zwischen diesen beiden Polen (vgl. die immer wieder heftig geführten Debatten auf Yggdrasill, zuletzt im Januar / Februar 2012).

Ich kann Seiwert nur zustimmen, wenn er feststellt, dass ein Antagonismus dieser beiden religionswissenschaftlichen Richtungen nicht sachlich begründet werden kann (Seiwert 2013: 4 f). Auch ich gehe davon aus, dass gerade die Verbindung religionsgeschichtlicher und systematischer Forschung als kulturelles Kapital der Religionswissenschaft bezeichnet werden kann, so dass eine Zusammenarbeit beider Richtungen für eine religionswissenschaftliche Theoriebildung unbedingt erforderlich ist.<sup>2</sup> Um dies zu ermöglichen ist es zum einen notwendig, den Fachzusammenhang durch entsprechende Debatten beispielsweise bei Tagungen, in Arbeitskreisen und in Diskussionslisten aufrecht zu erhalten, zum anderen ist es unerlässlich, dass Studierenden die Breite des Faches als notwendige Vielfalt vor Augen geführt wird. Dies erfordert methodische Expertise sowie die Fähigkeit und Bereitschaft, über die Reichweite, die Chancen und auch Grenzen der eigenen wie anderer religionswissenschaftlicher Arbeiten zu reflektieren und nach theoretischen Anschlussstellen von Theorien und Zugängen zu suchen.<sup>3</sup>

Die Yggdrasill-Debatte, auf die Seiwert sich in seinem Beitrag bezieht, zeigt jedoch vor allem, dass es dringend geboten ist, die Bedingungen von Wissenschaft als soziales Phänomen zu reflektieren und Strategien gegen eine zunehmende Ökonomisierung von Wissenschaft zu entwickeln. Auf hochschulpolitischer Ebene setzt dies eine gute Kooperationen mit den Nachbardisziplinen voraus, bei der die Stärken des eigenen Faches verdeutlicht und durch Vermittlung religionswissenschaftlicher Erkenntnisse in die Öffentlichkeit auch auf gesellschaftspolitischer Ebene erkennbar gemacht werden müssen.

---

2 Seiwert hat dies selbst sehr anschaulich verdeutlicht in seinen Reflexionen zu den Grenzen und blinden Flecken einer modernisierungstheoretischen Deutung der religiösen Gegenwartskultur (Seiwert 1995).

3 Mit ihrem Überblickswerk zu grundlegenden Methoden der Religionswissenschaft haben Lehmann und Kurth meines Erachtens die Basis geschaffen, eine allgemeine Einführung zu ermöglichen, die selbstverständlich Vertiefungen in der methodischen Expertise je nach Forschungsinteressen und -schwerpunkten nach sich ziehen muss – denn ebenso wie thematische Schwerpunktbildungen erforderlich sind, gilt dies auch für das Erlernen methodischer Vorgehensweisen.

## **2.4. Cognitive Science of Religion als ergänzende religionswissenschaftliche Perspektive?**

Etwas anders gestaltet sich die Frage der interdisziplinären Ausrichtung und Zusammenarbeit bei der Cognitive Science of Religion, da sie die Tendenz aufweist, bestehende religionswissenschaftliche Traditionen und deren Verdienste zu ignorieren und auf diese Weise mit breit akzeptierten religionswissenschaftlichen Prämissen und Ergebnissen zu brechen. Sie fällt hinter den aktuellen Forschungsstand zurück, wenn sie beispielsweise, wie Seiwert zeigt, den substantialistischen Religionsbegriff übernimmt oder die Auswertung der erhobenen Daten nicht mehr als Teil des Forschungsprozesses ansieht, der methodisch kontrolliert und selbstreflektiert erfolgen muss. Die kognitionswissenschaftlich orientierte Religionsforschung muss die weithin explizierte Sozialität und Historizität des Menschen anerkennen und die Analyse sozialer Konstruktionen von Wirklichkeit für ein Verständnis des – auch religiösen – Denkens und Handelns von Menschen (Berger / Luckmann 1980) berücksichtigen. Eine solche soziale Überformung wird beispielsweise deutlich, wenn Geschlecht und Geschlechtskonstruktionen als eine zentrale Kategorie religionswissenschaftlicher Forschung im jeweiligen Verhältnis zu religiösen Sinndeutungsmustern untersucht werden (King 1995, Heller 2003, Franke / Maske 2012).

Ausgehend von der Prämisse, dass Menschen nicht nur soziale und geschichtliche, sondern auch biologische Wesen sind (vgl. etwa Tillmann 2001, Oerter / Montada 2005) halte ich es aber für geboten, die verschiedenen Perspektiven auf die Dimensionen menschlichen Daseins nach und nach theoretisch zusammenzufügen, um so ein umfassenderes Verständnis religiöser als zutiefst menschlicher Phänomene zu erlangen. Durch die berechtigte Kritik an der reduktionistischen Perspektive biologistischer Erklärungsmuster ist bislang zu wenig berücksichtigt worden, dass auch biologische und allgemeiner naturwissenschaftliche Perspektiven ertragreiche Erkenntnisse auf religiöses Denken und Handeln von Menschen liefern können. Voraussetzung dafür wäre jedoch, dass der Mensch immer auch als soziales und damit in eine Geschichte eingebundenes Subjekt gedacht werden muss.

## 2.5. Prämissen religionswissenschaftlicher Arbeit

Aus den bisherigen Ausführungen wird deutlich, dass Religionsforschung meines Erachtens zur Religionswissenschaft wird, wenn sie drei Prämissen erfüllt:

1. Analyse des Gegenstandes anhand eines *methodischen Agnostizismus*,
2. *Empiriebezug* – eine Analyse von Religionen als soziale Tatsachen; Empirische Grundlagen finden sich dabei auf mehreren Ebenen:
  - *Ebene subjektiver Bedeutungen und individueller Identitäten in ihren habituellen Repräsentationen*, die jedoch immer auf kulturelle und gesellschaftliche Deutungsmuster und Sinnkonstruktionen Bezug nehmen und auf Anerkennung durch signifikante Andere angewiesen sind; in diesem Sinne ist diese Ebene nicht losgelöst von kulturellen, historisch-gesellschaftlichen Konstellationen erfassbar.
  - *Ebene der Konstruktion und Aufrechterhaltung sozialer Ordnung*, sei es beispielsweise durch soziale Interaktion, Handlungsmuster, Rituale oder durch eine materialisierte Ordnung etwa in Form von Recht, Gesellschaftsstruktur, religiösen Organisationen und der visuellen, sichtbaren Seite von Religionen.
3. Die Studien leisten über die jeweiligen empirischen Befunde hinaus einen *Beitrag zur religionswissenschaftlichen Theoriebildung und knüpfen an innerfachliche Diskurse an*. Dazu ist in der Regel ein Selbstverständnis des Forschenden als Religionswissenschaftlerin bzw. Religionswissenschaftler und eine entsprechende institutionelle Einbindung erforderlich. Über das Verstehen subjektiver Be-Deutungen eines Einzelfalles hinaus sollte es immer auch Ziel und Aufgabe religionswissenschaftlicher Forschung sein, das jeweils erhobene empirische Material einer verallgemeinernden Analyse zuzuführen. Dabei gehe ich davon aus, dass empirische Aussagen ohne theoretische Einbettung bedeutungsleer und umgekehrt Theorien ohne empirische Fundierung und Evidenz sinnlose Spekulationen sind. Empirie und Theorie müssen also in einem notwendigen Wechselverhältnis stehen (Seiwert 1977).

Eine religionswissenschaftliche Untersuchung, die mit dem Ziel eines wissenschaftlichen Fortschritts an diesen Forschungsstand anknüpft, muss Impulse bisheriger Arbeiten innerhalb *und* außerhalb des eigenen Faches fruchtbar aufnehmen und ggf. auch Theorien und Methoden aus den Nachbardisziplinen für die Religionswissenschaft fruchtbar machen. Sie muss aber auch den Mut

und das Selbstbewusstsein haben, vor dem Hintergrund der eigenen Forschungstradition eigene Fragestellungen, Perspektiven, empirische Befunde und Analysen nutzbar zu machen, um schließlich wiederum andere Untersuchungen in diesem Feld zu befruchten. Denn Interdisziplinarität ist kein einseitiges Geschehen, vielmehr basiert sie auf wechselseitiger Kommunikation und einem Austausch von empirischen Befunden und dazu (weiter-)entwickelten Theorien. Das heißt eine interdisziplinäre Ausrichtung der Religionswissenschaft ist ebenso unerlässlich wie eine eigene Theoriearbeit, um mit empirischen Befunden und theoretischen Analysen auch die jeweiligen Bezugsdisziplinen zu befruchten.

### **3. »Orchideen- oder Gemüsefach«?**

#### **Ziele und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihre inner- wie außeruniversitäre Anerkennung**

Dass die Religionswissenschaft nicht nur eine Existenzberechtigung besitzt, sondern eine unerlässliche Bereicherung im universitären Fächerkanon darstellt, weshalb sie keinesfalls, wie etwa Krech es vorsieht, als Moderatorin mehr oder weniger in den Bezugsdisziplinen aufgelöst werden sollte (Krech 2006), habe ich bereits zu begründen versucht. Im Folgenden soll es um die Frage gehen, wie die Notwendigkeit der Autonomie der Religionswissenschaft kommuniziert werden kann und welche Ziele und Aufgaben die Religionswissenschaft verfolgen sollte.

Soziale Tatsachen auf der Mikro-, Meso- und Makroebene können ohne eine differenzierte, wertneutrale Analyse religiöser Deutungs- und Handlungsmuster nicht umfassend verstanden werden. Diese Behauptung nimmt nicht nur Bezug auf die Beobachtung, dass Religionen wieder auf das weltpolitische Parkett zurückgekehrt sind, sondern geht von der Prämisse aus, dass Religionen in vielfältiger Weise mit sozialen Wirklichkeiten in einem engen Wechselverhältnis stehen, von diesen beeinflusst werden und diese zugleich beeinflussen. Es ist daher notwendig, mit Hilfe religionswissenschaftlicher Untersuchungen diese spezifischen Facetten sozialer Wirklichkeit in ihren Kontexten und Interdependenzen differenziert zu erfassen und zu analysieren. Davon ausgehend ist es meines Erachtens Ziel und Aufgabe der Religionswissenschaft,



- religiöse Traditionen, Denkmodelle, Handlungsmuster und Religiositätsstile in ihrer Vielfalt, Dynamik und Kontextgebundenheit auf der Mikro-, Meso- und Makroebene in Geschichte und Gegenwart zu beschreiben,
- solche Wechselwirkungen zu analysieren, also eine multi-perspektivische Sichtweise auf den Gegenstand zu entwickeln, der Anschlussstellen und Zusammenhänge offenlegt,
- subjektive Sichtweisen ebenso wie soziale Konstellationen und ihre jeweiligen Auswirkungen zu beschreiben und zu analysieren,
- kontinuierlich zu einer religionswissenschaftlichen Theoriebildung beizutragen,
- und schließlich die jeweiligen Erkenntnisse über die Fachgrenzen hinaus bekannt zu machen, um auch wissenschaftliche Debatten in den Bezugsdisziplinen zu befruchten.

Die Religionswissenschaft kann nicht nur einen Beitrag zu aktuellen wissenschaftlichen Diskursen und zu kultur-, sozial- und geschichtswissenschaftlichen Theoriedebatten liefern, sondern auch einen wichtigen gesellschaftlichen Beitrag leisten, also nicht (nur) als ein schöngestriges Orchideenfach, sondern auch als ein nützliches Gemüsefach wirken (Franke – mit Bezug auf Seiwert 2009). Angesichts aktueller Konfliktlagen, die häufig ohne die religiöse Dimension nicht angemessen verstanden werden können, und der aufgrund von Globalisierungsprozessen zunehmenden kulturellen Pluralisierung, die Fragen eines friedlichen Zusammenlebens immer dringlicher werden lassen, ist die gesellschaftliche Relevanz eines Faches, das aufgrund seines methodischen Agnostizismus differenzierte Hintergrundinformationen liefert, ein wichtiger Faktor, um öffentliche Debatten zu versachlichen und Aufklärung leisten zu können (Maske 2006, Franke / Maske 2008). Eine eindeutige Einordnung und Bewertung religiöser Gruppierungen beispielsweise hinsichtlich aktueller Fragen von Integration und Desintegration ist dabei weder möglich noch sinnvoll. Vielmehr sollte eine differenzierte Analyse erfolgen, die komplexe Zusammenhänge und Interdependenzen in ihren Widersprüchlichkeiten, Spannungsverhältnissen und Ursachenkomplexen offenlegt. Ein differenziertes Verständnis vor dem Hintergrund einer möglichst unvoreingenommenen Perspektive kann vor vereinfachten politischen Lösungsansätzen bewahren und zur Lösung von gesellschaftlichen Konfliktlagen beitragen – gerade indem nicht vorschnell Partei ergriffen wird.

Notwendig für einen fruchtbaren Beitrag religionswissenschaftlicher Untersuchungen zu gesellschaftlichen Fragen und Konfliktlagen ist eine Zusam-

menführung von Einzelergebnissen zu einer umfassenderen Theoriebildung. Beispielsweise können religiöse Phänomene und ihre Entwicklungen durch Vergleiche mit verschiedenen religiösen Traditionen sowie durch Vergleich mit anderem historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten entsprechend eingeordnet werden. Dies kann Fehlinterpretationen aktueller religiöser Phänomene verhindern helfen, indem Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Besonderheiten in den jeweiligen religiösen Dynamiken vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Ursachenbündel herausgearbeitet werden. Verzerrungen können verhindert werden, wenn 1. Eine interdisziplinäre Ausrichtung den Blick auf die Mehrdimensionalität des untersuchten Phänomens lenkt und 2. Studien herangezogen werden, die hinsichtlich verschiedener als relevant für die Analyse herausgearbeiteter Faktoren entsprechende Vergleiche ermöglichen. Deshalb ist es auch absurd davon auszugehen, dass nur eine Forschung, die sich am (scheinbaren) gesellschaftlichen Bedarf orientiert, das Fach zum Gemüsefach macht. Vielmehr ist ein solcher Beitrag abhängig von der jeweiligen Frageperspektive und dem Beitrag zur religionswissenschaftlichen Theoriebildung, die im Sinne von »small places – large issues« immer auch an den großen Fragen arbeitet und dabei von einer Vielfalt der untersuchten Gegenstände nur profitieren kann.

Werden Fragen nach den Interdependenzen von Religionen mit anderen gesellschaftlichen Bereichen gestellt, sind damit immer auch Fragen von Macht- und Herrschaftsverhältnissen berührt, die zwar nicht zu einer eindimensionalen Beurteilung des Phänomens Religion verleiten, aber auch explizit als religionswissenschaftliche Aufgabe verstanden werden sollten. Hier kann die Religionswissenschaft ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse (Habermas 1968) entwickeln. In diesem Zusammenhang spielt die gesellschaftliche Vermittlung religionswissenschaftlicher Ergebnisse eine zentrale Rolle. Wie können religionswissenschaftliche Forschungsergebnisse breiter bekannt gemacht werden, wenn etwa die Medien vor allem an konkreten, wertenden Einschätzungen zu religiösen Gruppierungen und weniger an differenzierten Betrachtungen interessiert sind? Hier täte die Religionswissenschaft gut daran, nicht nur den Entstehungs-, sondern auch den Verwertungszusammenhang von Untersuchungen als ihren Aufgabenbereich zu betrachten und ihn explizit in die wissenschaftliche Reflexion einzubeziehen:

- Wie können religionswissenschaftliche Erkenntnisse *im Bereich allgemeiner Bildung* beispielsweise in Kindergärten, Schulen, Museen vermittelt und im Sinne interkultureller Bildung fruchtbar gemacht werden? Wäh-

rend die Religionswissenschaft sich dem schulischen Feld mittlerweile zugewandt hat, kann eine systematische Weiterentwicklung ebenso wie eine Ausweitung auf weitere pädagogische Felder nach wie vor als Desiderat bezeichnet werden. Weiterhin muss es als Desiderat bezeichnet werden, sich mit einem religionswissenschaftlichen Beitrag an beruflichen Weiterbildungen beispielsweise von Lehrerinnen und Lehrern, Angestellten in Ämtern und Polizeibeamten auseinanderzusetzen.

- Hinsichtlich der Vermittlung religionswissenschaftlicher Erkenntnisse *in verschiedenen für Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler möglichen Arbeitsfeldern* sollte darüber nachgedacht werden, ob neben dem Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst e. V. (REMID) nicht auch ein an die DVRW angegliederter Berufsverband gegründet werden sollte, der zum einen die Fachidentität religionswissenschaftlicher Absolventinnen und Absolventen stärkt und eine Rückkopplung und gegenseitige Befruchtung der Arbeit von Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern innerhalb ebenso wie außerhalb der Wissenschaft ermöglicht, und der zum anderen Lobbyarbeit in verschiedenen religionswissenschaftlichen Arbeitsfeldern betreiben kann, etwa durch Vermittlung von Praktika und Arbeitsplätzen durch Aufbau eines sozialen Netzwerkes. So könnten beispielsweise in Zusammenarbeit von Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern im Wissenschafts- und Medienbereich Überlegungen angestellt werden, wie man religionswissenschaftliche Ergebnisse filmisch in Dokumentarfilme umsetzen kann (ein in der Ethnologie längst etablierter Bereich), in welchen Medien und in welcher Form von tagesaktuellen Fragen unabhängiges Grundlagenwissen vermittelt werden kann und es könnten religionswissenschaftlich ausgebildete Journalistinnen und Journalisten speziell zu tagesaktuellen religionsbezogenen Fragen herangezogen werden. Auch könnte ein möglicher religionswissenschaftlicher Beitrag in anderen Arbeitsfeldern, etwa der internationalen Entwicklungs-zusammenarbeit erarbeitet werden. Erforderlich wäre dafür ein institutionalisiertes Netzwerk, über das kommuniziert und debattiert werden kann und das religionswissenschaftliche Kompetenzen bündelt und vermittelt.

All diese Überlegungen und Forderungen setzen die bereits geforderte Theoriebildung und Identitätsarbeit der Religionswissenschaft voraus und sind als deren Erweiterung zu verstehen, so dass sich der Kreis hier schließt und ich meine Ausführungen nun mit der Hoffnung beende, dass die Relevanz der Re-

ligionswissenschaft in Zukunft noch stärker herausgearbeitet und wahrgenommen werden wird.

## Literatur

- Alberts, Wanda (2007): *Integrative Religious Education in Europe. A Study-of-Religions Approach* (Religion and Reason, Bd. 45). Berlin, New York: De Gruyter.
- Ahn, Gregor (1997): Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5 (1), 41–58.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (1980): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Flasche, Rainer (2008): *Religionswissenschaft-Treiben: Versuch einer Grundlegung der Religionenwissenschaft* (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge, Bd. 5). Münster u. a.: Lit.
- Franke, Edith (2009): Kleines Fach – Große Aufgaben. Der Beitrag der Religionswissenschaft zu aktuellen Debatten um religiöse Konfliktlagen. In: Hutter, Manfred (Hrsg.): *Religionswissenschaft im Kontext der Asienwissenschaften. 99 Jahre religionswissenschaftliche Lehre und Forschung in Bonn*. Berlin: Lit, 13–28.
- Franke, Edith / Maske, Verena (2008): Feministisch orientierte Religionswissenschaft in der gesellschaftlichen Praxis. In: Klöcker, Michael / Two-ruschka, Udo (Hrsg.): *Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf*. Stuttgart: Böhlau (UTB), 63–75.
- Franke, Edith / Maske, Verena (2011): Teilnehmende Beobachtung als Verfahren qualitativer Religionsforschung. In: Lehmann, Karsten / Kurth, Stefan (Hrsg.): *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 105–134.
- Franke Edith, Maske, Verena (2012): Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender. In: Stausberg, Michael (Hrsg.): *Religionswissenschaft. Ein Studienbuch*. Berlin, Boston: De Gruyter, 125–140.

- Gladigow, Burkhard (1988): Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1*. Stuttgart: Kohlhammer, 26–40.
- Habermas, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heinrich, Fritz (2002): *Die deutsche Religionswissenschaft und der Nationalsozialismus. Eine ideologiekritische und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung*. Petersberg: Peter Imhof.
- Heller, Birgit (2003): Gender und Religion. In: Figl, Johann (Hrsg.): *Handbuch Religionswissenschaft*. Innsbruck: Tyrolia, 758–769.
- Hinnels, John R. (Hrsg.) (2005): *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London, New York: Routledge.
- Junginger, Horst (1999): *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhundert bis zum Ende des Dritten Reichs*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Keupp, Heiner / Ahbe, Thomas / Gmür, Wolfgang (1999): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Reinbek: Rowohlt
- King, Ursula (1995): *Religion and Gender*. Oxford, Malden: Blackwell.
- Kippenberg, Hans G. (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: C. H. Beck.
- Kippenberg, Hans G. / Stuckrad, Kocku von (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: C. H. Beck.
- Kippenberg, Hans G. (1983): Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert. In: Gladigow, Burkard / Kippenberg, Hans G. (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München: Kösel, 9–28.
- Kohl, Karl-Heinz (1988): Geschichte der Religionswissenschaft. In: Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard / Laubscher, Matthias (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 1*. Stuttgart: Kohlhammer, 217–262.
- Krech, Volkhard (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58 (2), 97–113.

- Maske, Verena (2006): Religionswissenschaftler als »public intellectuals«? Zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Kritik. In: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft (ZjR)* 1 (1), 37–55.
- McCutcheon, Russell T. (2000): Critics not Caretakers: The Scholar of Religion as Public Intellectual. In: Jensen, Tim / Rothstein, Mikael (Hrsg.): *Secular Theories on Religion. Current Perspectives*. Kopenhagen: Museum Tusculanum Press, 167–181.
- Oerter, Rolf / Montada, Leo (Hrsg.) (2002): *Entwicklungspsychologie. Lehrbuch*. Weinheim: Beltz.
- Pezzoli-Olgiati, Daria (2006): Distanz und Nähe – Teilnehmen und Beobachten: Ethische Verflechtungen in religionswissenschaftlicher Forschung. In: Ethikkommission der Universität Zürich (Hrsg.): *Ethische Verantwortung in den Wissenschaften*. Zürich: Hochschulverlag AG, 151–164.
- Rudolph, Kurt (1994): Inwieweit ist der Begriff »Religion« eurozentrisch? In: Bianchi, Ugo (Hrsg.): *The notion of »Religion« in comparative research. IAHR September 1990*. Rom: L'Erma di Bretschneider, 131–139.
- Seiwert, Hubert (1977): Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 61, 1–18.
- Seiwert, Hubert (1995): Religion in der Geschichte der Moderne. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 91–101.
- Seiwert, Hubert (2008): *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften*. Vortrag auf der Tagung des Arbeitskreises für Theorie und Methode in der DVRW am 15.05.2008 (in diesem Band).
- Tillmann, Klaus-Jürgen (2001): *Sozialisierungstheorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institution und Subjektwerdung*. Reinbek: Rowohlt.



# **Zu den Grenzen und Potentialen einer religionswissenschaftlichen Methodenintegration**

**Karsten Lehmann**

## **Einleitung**

Die folgende Replik fokussiert auf die Ebene der religionswissenschaftlichen Methodendiskussion. Als Ausgangspunkt dienen dabei Beobachtungen, die von Prof. Seiwert zu Beginn des Abschnitts über die »Religionswissenschaft als Geschichtswissenschaft oder Sozialwissenschaft« formuliert wurden. Seiwert spricht sich dort gegen einen Antagonismus zwischen historischer und sozialwissenschaftlicher Religionswissenschaft sowie für eine Integration unterschiedlicher religionswissenschaftlicher Traditionen aus:

»In der Praxis reduziert sich der Unterschied zwischen beiden Ansätzen [historisch und sozialwissenschaftlich] im Wesentlichen auf die zeitliche Dimension des Gegenstandes, woraus sich freilich einige methodische Konsequenzen ergeben. Der offensichtlichste methodische Unterschied resultiert aus der Art der verfügbaren Daten.«

Zunächst ist dieser Beobachtung vollauf zuzustimmen: In der Forschungspraxis wählen Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler ihre methodischen Zugänge vorrangig auf Grundlage ihrer Fragestellungen sowie des vorliegenden Datenmaterials. In diesem Sinn liegt es tatsächlich nahe, dass historische und sozialwissenschaftliche Zugänge innerhalb der Religionswissenschaft problemlos nebeneinander bestehen können. Trotzdem sollen im Folgenden die von Seiwert angedeuteten methodischen Konsequenzen etwas genauer in den Blick genommen werden. Dabei ergeben sich vor allem zwei Fragenkomplexe:

- Zum einen stellt sich die Frage, inwieweit die beschriebene Situation eines Methodenpluralismus auf lange Sicht befriedigend sein kann. Auch wenn die Rede von »der einen Religionswissenschaft« notwendigerweise eine Verkürzung darstellt, muss in einer wissenschaftlichen Disziplin immer wieder eine *Auseinandersetzung um gemeinsame methodische Standards* geführt werden.
- Zum anderen gilt es zu bedenken, inwieweit man zwischen den *Methoden der religionswissenschaftlichen Referenzwissenschaften* und den *Methoden*



*innerhalb der Religionswissenschaft* differenzieren sollte. Die Debatte um die Geschichtswissenschaften und die Sozialwissenschaften steht hier *pars pro toto* für Diskussionen um weitere Referenzdisziplinen, wie etwa die Philologien, die Ethnologie oder möglicherweise die Neurowissenschaften.

Zur Diskussion dieser Fragen sollen nun *drei Thesen* dienen:

1. Die erste These setzt bei der letztgenannten Frage ein: Die Methoden religionswissenschaftlicher Referenzdisziplinen können nicht eins-zu-eins in die Religionswissenschaft »importiert« werden.
2. Die zweite These bezieht sich stärker auf die erste Frage: Eine religionshistorisch informierte und an Grundbegriffen orientierte Religionswissenschaft formuliert eigenständige Fragestellungen, an denen sich die methodische Ausrichtung orientieren muss.
3. Die dritte These besagt schließlich: In Zukunft muss *innerhalb* der Religionswissenschaft eine methodische Debatte systematisch gefördert werden.

Jede dieser Thesen soll nun kurz ausgeführt werden:

### **1. These: Die Methoden religionswissenschaftlicher Referenzdisziplinen können nicht eins-zu-eins in die Religionswissenschaft »importiert« werden**

Den Ausgangspunkt für diese These stellt die Überzeugung dar, dass man zwischen unterschiedlichen religionswissenschaftlichen Referenzdisziplinen (wie Religionsethnologie, Religionspsychologie, Religionssoziologie oder Kirchengeschichte) sowie der Religionswissenschaft als eigener akademischer Disziplin unterscheiden muss. Religionswissenschaftliche Referenzdisziplinen und die Religionswissenschaft besitzen nicht nur je spezifische Forschungs- und Begriffstraditionen, sondern darüber hinaus häufig auch unterschiedliche methodologische Grundlagen.

Als ein – zugegeben extremes – Beispiel kann hier die religionswissenschaftliche Verwendung fallanalytischer Forschungsdesigns dienen, wie sie der Autor zusammen mit Stefan Kurth seit mehreren Jahren in Lehrforschungsprojekten an der Universität Bayreuth praktiziert. Dabei wird immer wieder deutlich, dass ein fallanalytischer Zugang in der Überzeugung veran-

kert ist, dass man am konkreten Fall Aussagen formulieren kann, die über diesen Fall hinaus generalisierbar sind (Ragin / Becker 1992, Maxwell 2005). Die unterschiedlichen fallanalytischen Forschungstraditionen sprechen hier bspw. von impliziten Strukturen (Strukturelle Hermeneutik), kommunikativen Gattungen (Wissenssoziologie) oder Systemlogiken (Systemtheorie), die es am einzelnen Fall zu explizieren gelte.

Dieser Vorstellung liegt eine weitgehende (und kontrovers diskutierte) methodologische Grundannahme zugrunde (Esser 1993): Sollen auf der Basis einer Fallanalyse über die detaillierte Beschreibung des Einzelfalls hinausgehende Thesen generiert werden, so müssen sich diese notwendig auf im engeren Sinne soziale Phänomene beziehen. Integriert man fallanalytische Verfahren somit in die Religionswissenschaft, so fokussiert das Forschungsinteresse notwendig auf die Ebene von sozialen Strukturen oder Gattungen. Bzw. umgekehrt formuliert: Fallanalytische Designs hängen von ganz spezifischen Forschungsfragen ab, so dass mit der Auswahl dieser Methoden auch eine spezifische Konstituierung des Forschungsgegenstandes verbunden ist.

Die damit verbundene Problemanzeige ist nicht auf fallanalytische Verfahren begrenzt. Historische, philologische oder ethnologische Methoden konstituieren ebenfalls einen Forschungsgegenstand, der nicht notwendig mit demjenigen der Religionswissenschaft identisch ist. Am Beispiel der »Cognitive Science of Religion« hat Prof. Seiwert dies deutlich gemacht. Jörg Rüpk (2007) argumentiert in eine ähnliche Richtung, wenn er in seiner »Einführung in die historische Religionswissenschaft« auf die mit dem historischen Zugang verbundene Betonung lang anhaltender Entwicklungsstränge aufmerksam macht. Vergleichbares lässt sich bei der Ethnologie und ihrem Umgang mit Fremdheits-Erfahrungen beobachten (Schmidt 2008).

Soweit die erste These, welche mit der zweiten These komplementär verbunden ist, insofern diese die Rückbindung methodischer Zugänge an religionswissenschaftliche Fragestellungen in den Mittelpunkt rückt.

## **2. These: Eine religionshistorisch informierte und an Grundbegriffen orientierte Religionswissenschaft formuliert eigenständige Fragestellungen**

Diese These wendet sich zunächst gegen die Vorstellung, die Religionswissenschaft sei nichts anderes als die Summe der Arbeiten, die von Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern durchgeführt werden. Vielmehr

unterstreicht sie die Idee, dass die Religionswissenschaft seit der kulturwissenschaftlichen Wende über ein spezifisches kulturelles Kapital verfügt, welches in den Ergebnissen der Religionsgeschichte sowie den Debatten um religionswissenschaftliche Grundbegriffe akkumuliert ist (Gladigow 2005). Um im Bilde zu bleiben: Dieses Kapital erwirtschaftet Gewinne in der Form eigener Fragestellungen und Zugänge.

Diese Überlegung kann an dem Themenbereich illustriert werden, mit dem ich mich in den vergangenen Jahren intensiver beschäftigt habe: Dem Engagement von Religionsgemeinschaften in der internationalen Politik. Die Mehrzahl der Arbeiten, die bislang zu diesem Bereich publiziert wurde, stammt aus dem Bereich der Politikwissenschaft und geht der Frage nach, wie es zu einem internationalen politischen Engagement der Religionen kommen konnte und welchen Einfluss sie auf politische Prozesse ausüben. Im Hintergrund steht dabei zumeist die Vorstellung vom liberalen Ideal einer Trennung von Kirche und Staat (in der Tradition des Westfälischen Friedens von 1648), welches seit den 1970er Jahren zunehmend in Frage gestellt werde (Haynes 2007, Hanson 2006).

Aus der Perspektive einer kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft erscheint die Beobachtung, dass sich Religionen einen spezifischen politischen Raum erschließen, dagegen zunächst gar nicht erklärungsbedürftig. Die Religionsgeschichte ist voller Beispiele, welche solche Versuche der Einflussnahme illustrieren – etwa im Kontext der spätantiken Geschichte des Christentums, der Ausbreitung des Buddhismus oder der jüngsten Geschichte des Islam. Grundbegriffe wie Zivilreligion (Kleger / Müller 2004, Hase 2001), Politische Religion (Voegelin 1996, Besier / Lübke 2005) oder Fundamentalismus (Marty / Appleby 1991, 1993) liefern das terminologische Werkzeug, um dies analytisch zu greifen.

Eine religionshistorisch informierte und an Grundbegriffen orientierte Religionswissenschaft kann die Debatte um Religionsgemeinschaften in den Internationalen Beziehungen somit unter einem eigenen »Vorzeichen« führen und eröffnet damit neue Fragestellungen. So lenkt sie das Augenmerk etwa auf die Entwicklung neuer religiöser Vergemeinschaftungsformen im politischen Feld oder auf die Veränderungen religiöser Symbolsysteme durch die Bezugnahme auf politische Semantiken. In diesem Sinne kann man von eigenständigen religionswissenschaftlichen Fragestellungen sprechen und diese als theoriegenerierend charakterisieren (vgl.: Die Debatte im Gefolge von Lehmann 2010).

Auf der Ebene der religionswissenschaftlichen Methoden gilt es dabei zu diskutieren, inwieweit solche Fragen eigene Zugänge erfordern. Damit kommt die abschließende These in den Blick.

### **3. These: In Zukunft müssen *innerhalb* der Religionswissenschaft methodische Kooperationen systematisch gefördert werden**

Die Stoßrichtung dieser These kann man an einer soziologischen Debatte veranschaulichen, welche zu Beginn der 1950er Jahre im Umfeld von Talcott Parsons geführt wurde. Dieser hatte zusammen mit Edward A. Shils in Harvard eine Diskussion angestoßen, welche zunächst unterschiedliche disziplinäre Zugänge (vor allem vertreten durch Soziologen, Politologen, Psychologen und Ethnologen) zu einer allgemeinen Handlungstheorie integrieren sollte (Parsons / Shils 2007) und schließlich zu Parsons eigener Fassung des Struktur-funktionalismus verdichtet wurde.

Ein vergleichbarer Prozess steht möglicherweise auch der Religionswissenschaft bevor. Hierbei bestehen jedoch *zwei signifikante Differenzen*:

- Zum einen besitzt die Religionswissenschaft – anders, als die amerikanische Soziologie der 1950er Jahre – lang anhaltende inter-disziplinäre Traditionen. Diese sollten um eine Methodendiskussion erweitert werden, wobei eine *Methodenintegration* in den Blick gerät, welche vor allem auf zwei Dimensionen fokussiert: einerseits die unterschiedlichen Aggregationsstufen religiöser Phänomene auf der Mikro-, Meso- und Makroebene und andererseits die Historizität religiöser Prozesse (siehe auch Pye 1999).
- Zum anderen ist es notwendig, dass diese Debatte tatsächlich innerhalb der Religionswissenschaft geführt und nicht von Anfang an als ein inter-disziplinäres Projekt angegangen wird. Methodendiskussionen benötigen einen klaren theoretischen Rahmen, wie er nur in disziplinären Kontexten formuliert werden kann.

Gerade in Bezug auf diesen letzten Punkt stößt die Religionswissenschaft in Deutschland auf ganz pragmatische Probleme. Zunächst einmal ist die *man- und womanpower* der Religionswissenschaft so begrenzt, dass Kooperationsmöglichkeiten schnell an ihre Grenzen stoßen. Außerdem stellen die etablierten Förderinstrumente insofern eine Behinderung dar, als sie zumeist nicht auf mono-disziplinäre, sondern interdisziplinäre Projekte abzielen.

## Abschluss

Zum einen ist hoffentlich deutlich geworden, dass die Notwendigkeit wie auch das Potential für eine religionswissenschaftliche Methodendiskussion bestehen, welche – im Sinne einer Methodenintegration – unterschiedliche methodische Zugänge systematisch aufeinander bezieht. Die kulturwissenschaftliche Wende hat der Religionswissenschaft ein weites Feld dezidiert religionswissenschaftlicher Fragestellungen und Referenzpunkte eröffnet, welches bislang noch nicht hinreichend bearbeitet wurde.

Zum anderen soll diese Replik als ein Plädoyer verstanden werden, dass der bloße Import von Methoden aus Referenzdisziplinen hierzu nicht ausreicht. Denn dabei werden Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler mit den spezifischen methodischen und methodologischen Traditionen anderer Disziplinen (mit ihren je eigenen Erkenntnisinteressen) konfrontiert. Die Modi der Nutzung dieses Potentials gilt es genauer zu reflektieren.

## Literatur

- Besier, Gerhard / Lübke, Hermann (Hrsg.) (2005): *Politische Religion und Religionspolitik – Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit* (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Esser, Hartmut (1993): *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Gladigow, Burkhard (2005): *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft (Religionswissenschaft heute)*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hanson, Eric O. (2006): *Religion and Politics in the International System today*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Hase, Thomas (2001): *Zivilreligion. Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA* (Religion in der Gesellschaft). Würzburg: Ergon.
- Haynes, Jeffrey (2007): *An Introduction to International Relations and Religion*. Harlow, London: Pearson Education.

- Kleger, Heinz / Müller, Alois (Hrsg.) (2004): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa* (Soziologie: Forschung und Wissenschaft). Münster: Lit.
- Lehmann, Karsten (2010): Interdependenzen zwischen Religionsgemeinschaften und internationaler Politik. Religionswissenschaftliche Anmerkungen zu politikwissenschaftlichen Religionskonzeptionen. In: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 17, 75–99.
- Marty, Martin E. / Appleby, R. Scott (Hrsg.) (1991): *Fundamentalism Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maxwell, Joseph A. (2005): *Qualitative Research Design. An Interactive Approach* (Applied Social Research Series). Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage.
- Parsons Talcott / Shils, Edward A. (2007): *Toward a General Theory of Action. Theoretical Foundations for the Social Sciences* (Social Science Classics). New Brunswick, London: Transaction Publications.
- Pye, Michael (1999): Methodological integration in the study of religions. In: *Approaching Religion* 1, 188–205.
- Ragin, Charles C. / Becker, Howard S. (1992): *What is a Case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Rüpke, Jörg (2007): *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung* (Religionswissenschaft heute). Stuttgart: Kohlhammer.
- Schmidt, Bettina E. (2008): *Einführung in die Religionsethnologie. Ideen und Konzepte*. Berlin: Reimer.
- Voegelin, Eric (1996): *Die politischen Religionen* (Periagoge). München: Fink.



# Religion zwischen Kognition, Körper und kollektiver Dynamik – Versuch einer religionswissenschaftlichen Dialektik

Sebastian Schüler

Die *Cognitive Science of Religion* (CSR) macht seit einigen Jahren mit neuen kognitionspsychologischen Erkenntnissen zu den evolutionären Grundlagen von Religion auf sich aufmerksam. Diese Ansätze versuchen Religion allein aus den evolutionären Funktionsweisen des menschlichen Gehirns zu erklären. Religion sei demnach kein soziokulturelles, sondern ein natürliches Phänomen und darüber hinaus ein Nebenprodukt der menschlichen Evolution. Die CSR geht in ihrem evolutionspsychologischen Forschungsprogramm weiterhin von naturalistischen und individualistischen Ansätzen zur Erklärung von Kognition als auch von Religion aus. Dabei blieben andere, weniger reduktionistische Modelle, die das Zusammenspiel von sozialen, körperlichen und kognitiven Faktoren berücksichtigen, bisher in der CSR gänzlich unbeachtet. Diese Ansätze bieten andere Lesarten kognitiver Prozesse und können daher für den religionswissenschaftlichen Erkenntnisgewinn fruchtbar gemacht werden. Mit Blick auf dieses spezifische Forschungsprogramm möchte ich einen kleinen Überblick über das bereits weit ausdifferenzierte Feld der CSR geben und die weitere Rolle kognitionswissenschaftlicher Ansätze in der Religionswissenschaft diskutieren.

## 1. Das Programm der Cognitive Science of Religion

Der Anspruch der *Cognitive Science of Religion* ist es, Religion naturwissenschaftlich, mit Hilfe kognitions- und evolutionspsychologischer Theorien, zu erklären (Slone 2006). Dabei setzt sie nicht bei der kulturellen Ausdifferenzierung von Religionen an, sondern versucht, die biologischen Dispositionen und evolutionären Entwicklungen des Gehirns zu bestimmen, die der kulturellen Vielfalt religiöser Vorstellungen eine *natürliche* Begrenzung und Struktur geben. Unter dieser Prämisse sind *kulturelle* Phänomene Ergebnis der im menschlichen Gehirn angelegten kognitiven Strukturen und auch Religion entspringt dem *natürlichen* Denken des Menschen (Boyer 1994). Auf diese Weise



wird erkenntnistheoretisch zwischen dem Natürlichen und dem Kulturellen unterschieden (nicht zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen wie es etwa in Dialogen zwischen Naturwissenschaft und Theologie oft der Fall ist), wobei soziale und kulturelle Phänomene durch eine naturalistische Sichtweise auf die biologischen Eigenschaften des Menschen zurückgeführt und reduziert werden.

Kognitionswissenschaftliche Ansätze in der Religionsforschung entwickelten sich bereits Anfang der 1980er Jahre und wurden insbesondere von Forschungen aus der kognitiven Linguistik und kognitiven Anthropologie beeinflusst (Guthrie 1980). Im Laufe der 1990er Jahre kristallisierte sich immer mehr ein neues Forschungsprogramm unter dem Titel *Cognitive Science of Religion* heraus, das E. Thomas Lawson, einer der Gründungsväter dieses Ansatzes, wie folgt skizziert:

»The emerging cognitive science of religion has focused on three problems: 1) How do human minds *represent* religious ideas? 2) How do human minds *acquire* religious ideas? 3) What forms of *action* do such ideas precipitate?« (Lawson 2000: 344)

Mit der Gründung der *International Association for the Cognitive Science of Religion* (IACSR) im Jahr 2004 konnte sich die CSR erfolgreich in der Wissenschaftslandschaft etablieren. Seitdem stehen vor allem drei zentrale Theorien Pate für die CSR: die Religionstheorie von Pascal Boyer (2001) (Evolution von Religion), die Ritualtheorie von Thomas Lawson und Robert McCauley (2002) (formalistische Handlungstheorie im Anschluss an Frits Staal) und die Ritual-/Transmissionstheorie von Harvey Whitehouse (2004) (Gedächtnisfunktionen). Auch wenn diese drei Ansätze das zentrale Feld der CSR ausmachen und sich teilweise gegenseitig aufeinander beziehen, erschöpft sich die CSR nicht in ihnen und auch sind diese Ansätze im engen Kreis der CSR nicht gänzlich unumstritten.

Es waren vor allem Lawson und McCauley, die mit ihrem Buch »Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture« (1990) im Anschluss an die kognitive Linguistik von Noam Chomsky, der nach einer universellen Grammatik der Sprache suchte, die Ideen kognitiver Universalien in die Religionsforschung übertrugen. Sie entwickelten dazu eine streng formalistische Ritualtheorie, die sich auf kognitive Handlungsrepräsentationen stützt. So wird jeder Handlungsvorgang dadurch definiert (und kognitiv repräsentiert), dass ein Akteur (agent) einen Handlungskomplex an einem anderen Akteur oder Objekt verrichtet, dessen Qualität sich durch die Handlung verändert. Rituelle Handlungen erhalten einen religiösen Charakter dann dadurch, dass eine der

drei Komponenten (Akteur – Handlung – Akteur / Objekt) mit einem »kulturell postulierten übermenschlichen Akteur« (CPS-agent) verbunden wird. Anhand solcher Handlungsschemata lassen sich nach Lawson / McCauley unterschiedliche Ritualhandlungen, die in einem größeren Ritualkomplex eingebettet sind, geradezu genealogisch aufeinander beziehen.

Pascal Boyer hat nur wenige Jahre später eine Religionstheorie vorgelegt, die die Vorstellung von übermenschlichen Akteuren (Götter, Geister, usw.) als so genannte »kontraintuitive Repräsentationen« zu erklären versucht (Boyer 1994). Aufgrund bestimmter kognitionspsychologischer Vorannahmen geht Boyer davon aus, dass wir die Wahrnehmung unserer Umwelt *intuitiv* in fünf Basiskategorien einteilen, nämlich in Personen, Tiere, Pflanzen, Artefakte und natürliche Objekte. Jede dieser Kategorien lässt nur bestimmte Schlussfolgerungen zu bzw. schließt gewisse Schlussfolgerungen aus, wie etwa dass Steine fliegen oder Personen durch Wände gehen können, weil wir intuitiv eben dies nicht von Steinen oder Personen erwarten. Werden die intuitiven Schlussfolgerungen über eine der fünf ontologischen Kategorien verletzt, entstehen *kontraintuitive* Repräsentationen, die eine hohe kognitive Attraktivität besitzen und sich entsprechend besonders gut erinnern lassen. Boyer argumentiert nun, dass alle religiösen Vorstellungen wie Götter, Geister, Dämonen, Hexen, usw. kontraintuitiv seien bzw. alle religiösen Vorstellungen eine oder mehrere kontraintuitive Repräsentationen beinhalten. Umgekehrt seien jedoch nicht alle kontraintuitiven Repräsentationen auch gleich religiöse Vorstellungen; sie stellen lediglich eine Disposition dafür dar. Boyer legt damit eine evolutionäre Ursprungstheorie von Religion vor. Von besonderem Interesse ist dabei, dass das Raster an möglichen Verletzungen der ontologischen Wahrnehmungskategorien limitiert ist und daher auch die Bandbreite (Variablen) an kontraintuitiven Repräsentationen in den Religionen.

Die Ritualtheorie von Harvey Whitehouse basiert auf seinen ethno-graphischen Erhebungen in Papua Neuguinea (Whitehouse 1995). Eine kleine Gruppe eines millenaristischen Cargo Kults spaltete sich von der Hauptgruppe ab und intensivierte ihre körperlich anstrengenden Rituale in der Naherwartung des Cargo. Whitehouse sah in diesem Verhalten ein für Religionen typisches Muster. Religionen werden in ihrer rituellen Praxis über einen längeren Zeitraum hinweg meist statisch und doktrinär, was zu einer Abspaltung führen kann, die sich durch hohe Emotionalität in Ritualen auszeichnet. Whitehouse geht davon aus, dass diese beiden Formen religiöser Praxis in allen Religionen vorkommen und daher universelle Charakteristiken darstellen. Er bestimmt diese religiösen Dynamiken in seinen beiden späteren Monographien (White-

house 2000, 2004), in denen er seine Theorie weiter entwickelt, als sogenannte *doctrinal* und *imagistic Modes of Religiosity*. Whitehouse führt die beiden Modi auf in der Psychologie schon länger anerkannte Gedächtnisfunktionen zurück. Diese beiden spezifischen kognitiven Mechanismen (semantisches und episodisches Gedächtnis) haben demnach einen wesentlichen Einfluss auf die Überlieferung von religiösen Ideen und die rituelle Praxis. Das semantische Gedächtnis wird auch als lexikalisches Gedächtnis bezeichnet. Es verweist auf mentale Repräsentationen eher allgemeiner Natur, wie beispielsweise das Wissen über die Regeln des Straßenverkehrs, die Hauptstadt von Frankreich, das angemessene Verhalten in einem Restaurant, usw. Das episodische bzw. autobiographische Gedächtnis verarbeitet hingegen intensive persönliche Erlebnisse, die als eindeutige Episoden erinnert werden können. Diese beiden Arten der Erinnerung werden ebenfalls in den »doktrinären« und »imagistischen« Modi von Religionen aktiviert. In einer eher doktrinären Religionsform werden religiöse Wissensinhalte geradezu lexikalisch durch regelmäßige Wiederholungen angeeignet und memoriert. Im so genannten »imagistic Mode« hingegen werden Vorstellungen durch hohe Emotionalität und intensivere Rituale regelrecht als Episoden in das Gedächtnis eingebrannt. Im ersteren Modus ist eine häufigere Wiederholung religiöser oder ritueller Praxis notwendig, wohingegen im letzteren Modus Rituale aufgrund ihrer hohen Intensität nur sehr selten abgehalten werden. Beide Modi kommen fast nie getrennt voneinander in den Religionen vor, sondern können als zwei Pole verstanden werden, zwischen denen Religionen oszillieren. Whitehouse legt hiermit eine Theorie vor, die die Weitergabe (Transmission) ritueller Praxis auf der Grundlage von Gedächtnisfunktionen zu erklären versucht. In seinem Religionsverständnis stützt sich Whitehouse insbesondere auf die Religionstheorie von Pascal Boyer.

Allen drei Kerntheorien der CSR ist gemein, dass sie sich auf Hypothesen der evolutionären Psychologie berufen. Dieser Ansatz soll im Folgenden kurz skizziert werden.

## **2. Methodik und Methoden der Cognitive Science of Religion**

Die zentrale Idee der CSR besteht darin, dass nach den grundlegenden Funktionsweisen und den unbewusst ablaufenden Mechanismen des Gehirns gefragt wird. Dabei wird davon ausgegangen, dass alle menschlichen Gehirne gleich aufgebaut sind und durch ihre evolutionäre Entwicklung die gleichen

Funktionsweisen besitzen, unabhängig von geschlechtlichen, kulturellen oder sozialisatorischen Einflüssen. Zu diesen universellen Funktionsweisen gehören intuitiv (also nicht bewusst) ablaufende kognitive Prozesse, die den wahrgenommenen Informationseingang selektieren, kategorisieren, memorieren und vor allem sich daraus ergebende Schlussfolgerungen steuern, die dann wiederum mentale Repräsentationen (also bewusste Vorstellungen) generieren. So wie die Sprache im alltäglichen Sprechen relativ unbewusst von grammatischen Regeln gesteuert wird, so soll auch das Denken von kognitiven Regeln gesteuert sein. Die CSR fragt daher zunächst nach der universellen kognitiven Grammatik, die dem Denken allgemein und nicht dem religiösen Denken im Besonderen zugrunde liegt. Als neuronale Grundlage dieser kognitiven Funktionen werden so genannte domainspezifische Module angenommen. Wesentlich ist dabei, dass diese postulierten modularen Spezialisierungen das alltägliche Denken steuern und entsprechend auch religiöses Denken nicht auf ein »Gottesmodul« zurückgeführt wird.

Um diesen Ansatz einer harten Modularität des Gehirns theoretisch zu fundieren, greift die CSR auf das noch junge Forschungsparadigma einer zunehmend biologisierten Psychologie zurück, die unter der Bezeichnung evolutionäre Psychologie (auch Evolutionspsychologie) bekannt geworden ist (Mithen 1996, Johannsen 2010). Die evolutionäre Psychologie – die auch in Fachkreisen nicht unkritisch betrachtet wird (Wilson 2002: 29) – geht davon aus, dass sich durch Selektion kognitive Spezialisierungen im menschlichen Gehirn ausgebildet haben (domainspezifische Module). Diese sind besonders durch die steinzeitlichen Umweltbedingungen geprägt, an die sich die kognitiven Fähigkeiten früher menschlicher Gattungen über einen relativ langen Zeitraum angepasst haben, um das Überleben zu sichern. Vor etwa 30.000 Jahren setzte mit dem Ackerbau eine kulturelle Evolution ein, die seitdem die biologisch-genetische Evolution überholt hat. Entsprechend arbeitet unser Geist mit in der Steinzeit spezialisierten kognitiven Funktionen in einer modernen Umwelt, wie die Evolutionspsychologen Leda Cosmides und John Tooby betonen: »Our modern skulls house a Stone Age mind.« (Cosmides & Tooby 1997:85)

Aus der Perspektive der evolutionären Psychologie haben die kognitiven Mechanismen, die in den evolutionären Anfängen eine bestimmte Funktion erfüllten, beim modernen (kulturellen) Menschen zu Epiphänomenen der Evolution geführt. Demnach werden viele kulturelle Errungenschaften (vielleicht auch Eigenschaften) des Menschen, wie etwa Musik und Religion, von den meisten Vertretern der CSR (Boyer 2001, Barrett 2004, Atran 2002) als

Nebenprodukte der Evolution angesehen, die keine adaptive Funktion erfüllen. Religion gehört dann zwar als kognitives Nebenprodukt unweigerlich zum natürlichen Denken des Menschen, besitzt aber keinerlei Funktion auf individueller oder kollektiver Ebene.

Neben dieser Hauptrichtung der CSR hat sich eine kleinere Forschungsrichtung entwickelt, die davon ausgeht, dass Religion sehr wohl eine adaptive Funktion besitzt. Die so genannten Adaptionisten sehen in religiösem Verhalten einen evolutionären Vorteil, da Religionen die Gruppenkohäsion fördern und Regeln für soziale Kooperationen bereitstellen (Bulbulia u. a. 2008, Bulbulia 2004, Sosis 2002, Sosis / Alcorta 2005). Aber auch die Adaptionisten in der CSR gehen davon aus, dass religiöse Vorstellungen auf der Grundlage kognitiver Module generiert werden. Somit bleibt für die Vertreter der CSR Religion allein ein Produkt menschlicher Gehirnfunktionen.

Die CSR versucht nun ihre Hypothesen zu testen, indem sie methodisch zwei Richtungen einschlägt. 1.) Kognitionspsychologische Experimente und 2.) Historisch-Anthropologische Studien.

1. Kognitionspsychologische Experimente bestehen meist aus herkömmlichen psychologischen Tests und basieren weniger auf der bildlichen Darstellung neuronaler Aktivitäten, also so genannten »Brainscans« durch Computertomographie. Bildgenerierende Verfahren aus der Neurobiologie werden in den letzten Jahren jedoch oft in der Psychologie hinzugezogen, um teilweise schon ältere psychologische Theorien zu untermauern oder zu revidieren. Man kann daher auch nicht von gänzlich naturwissenschaftlichen Methoden in der CSR sprechen. Die CSR bezieht sich im Grunde recht wenig auf rein neuronale Prozesse und die Methoden sind nicht auf bildgebende Verfahren reduzierbar, wie es etwa im Bereich der »Neurotheologie« der Fall ist (Newberg / D'Aquili 2003). Die Vertreter der CSR versuchen sich hingegen bewusst von solchen Forschungsrichtungen wie der Neurotheologie oder populärwissenschaftlichen Ansätzen wie dem Neoatheismus zu distanzieren (Geertz 2008).

Im Vordergrund kognitionspsychologischer Untersuchungen stehen psychologische Experimente mit Probanden, wobei deren Reaktions- und Verhaltensweisen untersucht werden. Dabei geht es beispielsweise darum herauszufinden, welche Vorstellungen besser erinnert werden, wie Aufmerksamkeit erzeugt wird, wie Wahrnehmung funktioniert, wie Schlussfolgerungen gezogen werden, wie das Gehirn kategorisiert wird oder welche sozialen Strategien und welches ökonomische Verhalten dominant sind. Spe-

zifische Tests der CSR untersuchen beispielsweise wie gut kontraintuitive Elemente in Erzählungen erinnert werden (Barrett / Keil 1996). Weiter kann angemerkt werden, dass die heutige Psychologie vor allem kognitionspsychologisch arbeitet. Dabei wird in den Versuchen methodisch davon ausgegangen, dass von der Verarbeitung semantischer Kategorien sowie der Funktionsweise motorischer Reaktion und Steuerung Rückschlüsse auf kognitive Mechanismen und Strukturen gezogen werden können. Eine Kritik an der CSR sollte also auch eine Kritik an den Methoden der empirischen Überprüfung ihrer Hypothesen beinhalten bzw. die Validität und Reliabilität der Experimente hinterfragen, insbesondere wenn die Ergebnisse der Experimente *religiöses* Verhalten erklären sollen.

2. Neben psychologischen Versuchen gibt es eine Vielzahl ethnologischer Forschungen, beispielsweise zu Besessenheitskulten (Cohen 2007) oder zum Phänomen ritueller Feuerläufer (Xygalatas 2008), die die Theorien stützen sollen. Die meisten dieser Studien versuchen dabei, die genannten Theorien (vor allem von Whitehouse) deduktiv auf empirische Fallbeispiele zu übertragen (Whitehouse / Laidlaw 2004 und 2007, Whitehouse / McCauley 2005). Darüber hinaus finden sich auch Versuche, die Theorien auf historische Fallbeispiele anzuwenden (Whitehouse / Martin 2004; Martin / Sörensen 2011). Solche methodischen Anwendungen der Ritualtheorie von Whitehouse gelingen vor allem dann, wenn die Fallbeispiele sich allein auf die beiden Modi von doktrinär verfestigten und spontanen Ritualformen beziehen. Allein diese Unterscheidung ist jedoch nicht neu. Neu sind die evolutions-psychologischen und kognitionswissenschaftlichen Prämissen, auf die sich diese und die anderen Theorien stützen. Leider werden in den Anwendungsversuchen der Theorien die – teilweise spekulativen – wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der Evolutionspsychologie nicht hinterfragt. Eine wirklich kritische Betrachtung der CSR sollte daher die evolutionspsychologischen Hypothesen und die damit verbundenen wissenschaftstheoretischen Prämissen berücksichtigen.

Von wissenschaftstheoretischem Interesse ist auch, dass viele Vertreter der CSR den »Symbolisten« in der Religionswissenschaft vorwerfen, das Soziale mit dem Sozialen zu erklären und daher einer angeblichen Tautologie zu verfallen. Ilkka Pyysiäinen beispielsweise argumentiert, dass kulturwissenschaftliche Ansätze in der Religionsforschung – vor allem im Anschluss an Clifford Geertz – bisher dazu geführt hätten, dass Religion vorwiegend als ein symbolischer Ausdruck des sozialen Gefüges definiert wurde (Pyysiäinen 2002: 1 ff.).

Die Einseitigkeit dieser Definition hält Pyysiäinen für kontraproduktiv, weil Religion mit Kultur gleichgestellt würde und die Kategorie Religion überflüssig mache. Aus dieser Perspektive wird der Naturalismus der CSR zur Kritik sowohl an zu theologisch als auch an zu kulturwissenschaftlich orientierter Religionsforschung. Leider wird im Zuge dieser positivistischen Emanzipationsbestrebungen oftmals das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, indem der vermeintlich neuen naturalistischen Wissenschaftlichkeit auch selbstkritische religionswissenschaftliche Reflexionen und vor allem religionssoziologische Theoriebildungen zum Opfer fallen. Dabei könnte nicht nur die Religionswissenschaft von der CSR und anderen kognitionswissenschaftlich orientierten Religionstheorien lernen, sondern auch umgekehrt müsste die CSR sich nicht den kultur- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen entledigen, sondern könnte hier besonders von der Religionswissenschaft profitieren. Von besonderem Interesse für die Religionswissenschaft wären also solche Theoriebildungen, die sowohl naturalistische wie kulturwissenschaftliche und sozialkonstruktivistische Ansätze miteinander verbanden.

### **3. Kritik des methodologischen Kognitivismus und Individualismus**

Der Begriff Kognition hat seit der so genannten *kognitiven* Wende Einzug in unterschiedliche Disziplinen gehalten. Dabei wurde das »Denken« vorwiegend aufgrund seiner zugrunde liegenden Prozesse der Informationsverarbeitung beschrieben. Im so genannten harten Kognitivismus, wie wir ihn auch in der CSR vorfinden, wird der Geist daher oft mit einem Computerprogramm verglichen. Im Gegensatz dazu steht der Konnektionismus, der über einen starren Kognitivismus bzw. kognitiven Funktionalismus hinausreicht.

Konnektionisten gehen davon aus, dass kognitive Fähigkeiten auf der formalen Interaktion zwischen neuronalen Einheiten bzw. Netzen basieren und nicht auf fest modularisierten Neuronenbahnen. Dieses Modell eines organischen Netzwerks, im Gegensatz zu den statischen Modulen, ermöglicht erst ein dynamisches Modell mentaler Repräsentationen und lässt Rückschlüsse auf flexible Denkstrukturen zu, die im deterministischen Computermodell des Geistes keinen Platz finden. Darüber hinaus macht der Konnektionismus deutlich, dass sich zwischen Gehirn und externer Welt nur vage eine Grenze ziehen lässt (Clark 1997).

Auch die Tatsache, dass wir es bei religiösen Vorstellungen einerseits mit individuellen mentalen Repräsentationen, andererseits mit sozialen Repräsen-

tationen zu tun haben, eröffnet die Frage nach deren gegenseitiger Bedingtheit in jeglichen wissenschaftlichen Erklärungsversuchen zum Gegenstand Religion (Durkheim 1996). Dabei liegen jedoch vorwiegend die sozialen Repräsentationen als empirisch zu untersuchende Gegenstände vor. Individuelle mentale Repräsentationen lassen sich von den sozialen Repräsentationen nicht trennen und sind daher keine isolierten empirischen Gegenstände, auch dann nicht, wenn etwa der Versuch unternommen wird, die neuronale Aktivität von religiösen Erfahrungen sichtbar zu machen.

Religionen bestehen darüber hinaus nicht allein aus religiösen Vorstellungen. Auch wenn diese das Gros unseres Forschungsgegenstands bilden, erschöpfen sich Religionen nicht allein in abstrakten Gedankengebäuden. Religiöse Vorstellungen sind hingegen viel mehr sozial bedeutsame Informationen, die kommuniziert, symbolisiert und rituell in Handlungen umgesetzt sowie inkorporiert werden können, die darüber hinaus alltägliche Handlungsoptionen legitimieren, emotionale Erfahrungen und körperliche Zustände hervorrufen und vor allem: soziale Tatsachen schaffen.

Für den Forschungsgegenstand Religion ist es daher von wesentlicher Bedeutung, dass ein kognitionswissenschaftlicher Zugang Religion nicht allein auf kognitive Prozesse reduziert, sondern ebenso soziokulturelle, situative, körperliche, kollektive und emotionale Zustände und Bedingungen berücksichtigt (Schüler im Erscheinen). Die übliche Sichtweise in der CSR ist jedoch durch eine bottom-up Erklärungsrichtung gekennzeichnet. Der Religionsbegriff wird dabei nicht nur substantiell als Glaube an übernatürliche Wesen definiert (Guthrie 1980: 181), sondern auch die Entstehung religiöser Repräsentationen wird ausschließlich auf der Grundlage kognitiver Mechanismen erklärt. Religiöse Vorstellungen sollten aber nicht unabhängig von ihrer sozialen, kulturellen, körperlichen und materiellen Umwelt untersucht werden (Vásquez 2011). Und auch die biologisch-genetische Entwicklung der Gehirne, und damit verbunden deren Funktionsweisen der Wahrnehmungsverarbeitung, sollte selbst als ein evolutionäres Produkt der Anpassung an kulturelle und soziale Umweltbedingungen verstanden werden. Gehirne haben nicht erst kognitive Problemlösungen für Umweltbedingungen entwickelt und später dann Kultur hervorgebracht, wie es aus Sicht der evolutionären Psychologie erscheint, sondern erst das Hervorbringen und die Konstitution von gesellschaftlicher, d. h. sozialer und kultureller Wirklichkeit war eine hinreichende Bedingung für die Weiterentwicklung komplexer und intelligenter Denkkapazitäten, die sich auch an eine veränderte kulturelle Umwelt anpassen konnten (Tomasello 2006). Analog dazu sieht auch Emile Durkheim soziale Repräsen-



tationen als wesentliche Voraussetzung für die individuelle Wahrnehmungsverarbeitung:

»Um den Sinneseindrücken Vorschriften zu machen und sie durch eine andere Möglichkeit der Wirklichkeitsrepräsentation zu ergänzen, musste sich zuerst eine neue Denkweise konstituieren: das kollektive Denken.« (Durkheim 1968: 340)

Alles Soziokulturelle (wie etwa Sprache) ist durch biologische (also auch körperliche) Dispositionen bedingt (Lakoff / Johnson 1980), genauso wie sich kognitive und körperliche Merkmale und Fähigkeiten erst anhand soziokultureller Bedingungen entwickeln konnten. Kognitionen sollten demnach nicht unabhängig von sozialen Kontexten und körperlichen Zuständen beschrieben werden. Entsprechend bedarf es ebenfalls einer umgekehrten (top-down) Perspektive in der CSR, die den Einfluss soziokultureller Wirklichkeit auf kognitive Dispositionen und neuronale Funktionen erklärt. Wie sich konkret biologisch angeborene Dispositionen zu erlernten kulturellen Fähigkeiten verhalten und in welchem Verhältnis diese zueinander stehen, ist immer noch Gegenstand unterschiedlicher Forschungen und wissenschaftlicher Diskussionen (nature vs. nurture) und kann an dieser Stelle nicht geklärt werden. Das bereits erwähnte konnektionistische Modell kognitiver Systeme schließt eine gewisse Modularität des Gehirns nicht aus, bildet aber eine zentrale Voraussetzung für ein flexibleres Verständnis der Soziogenese und damit der sozialen Interaktionen und kulturellen Einflüsse, die unser Leben bestimmen und wohl auch für die Entstehung und Weitergabe von Religion verantwortlich sind. Dieser Ansatz ermöglicht eventuell auch eine sozial- und kulturwissenschaftliche mit einer naturwissenschaftlich orientierten Perspektive als aufeinander bezogene, emergente Ebenen zu verbinden und die Relationen zwischen Kognitionen, Körpern und sozialer Umwelt besser in den Blick zu bekommen (Clark 1997).

Neben dem methodologischen Kognitivismus (bzw. Modularismus) in der CSR zeichnet sich deren Verständnis von Religion und Kognition ebenfalls durch einen starken methodologischen Individualismus aus. Religiöse Vorstellungen entspringen regelrecht individuellen Gehirnen, wobei soziale Wirklichkeiten keine Rolle zu spielen scheinen. Dieser methodologische Individualismus betrifft aber nicht nur das substantielle Religionsverständnis, sondern geht direkt von einem Wissenschaftsverständnis aus, das die Rolle des Individuums bzw. das Konzept der »Agency« (Akteursprinzip) zum Ausgangspunkt der Analyse macht. Die einseitige akteursorientierte Analyse findet sich aber nicht nur in den Kognitionswissenschaften wieder, wo der Begriff der

»Agency« eine zentrale Position einnimmt und die *Modelle des Geistes* prägt (Theory of Mind), sondern auch in den Sozialwissenschaften (Handlungstheorien, Rational-Choice Theorie, usw.), wo oftmals das Individuum im Vordergrund steht und nicht das Soziale (Moscovici 1995). Kognitionen werden entsprechend immer nur als mentale Prozesse in einzelnen Gehirnen verstanden. Dahingegen sollte jedoch angenommen werden, dass »Gehirne« sehr häufig in einem sozialen Austausch stehen und sich erst in der dynamischen Interaktion zwischen »ganzen Menschen« (und nicht nur deren Gehirnen), Vorstellungen und lebensweltlichem Sinn entwickeln können (De Jaegher / Di Paolo 2007).

Wenn Religion als eine soziale Tatsache verstanden werden kann, die unter anderem Ergebnis kollektiver Dynamiken und sozial ausgehandelter Sinnsysteme ist, dann muss dies auch in den Ansätzen einer kognitiven Religionstheorie methodologisch berücksichtigt werden. Erst mit einem solchen dynamischen, nichtreduktionistischen Ansatz ließen sich kognitionswissenschaftliche Zugänge zu Religion für die Religionswissenschaft fruchtbar machen.

#### 4. Religion, Kognition und kollektive Dynamik

Wenn wir also zunächst davon ausgehen können, dass Religionen und religiöses Verhalten einen Aspekt menschlicher Kultur darstellen und Kultur wiederum nicht losgelöst von der menschlichen Natur (Biologie) betrachtet werden kann, dann halte ich die Stoßrichtung der CSR für einen wichtigen Beitrag auch für die Religionswissenschaft. Die Frage, die sich dabei aufdrängt, ist jedoch, ob Religion primär ein Ergebnis von Gehirnfunktionen ist oder ob nicht vielmehr allgemein soziale Interaktionen durch biologische Dispositionen bedingt werden und Religionen, als Ergebnis kollektiver Dynamiken und ihrer sinnstiftenden Momente, ausschließlich als soziale Phänomene verstanden werden müssen. Die Religionswissenschaft könnte somit einen wesentlichen Beitrag leisten, die vermeintliche Kluft zwischen Natur und Kultur im Kontext von Religion und Ritual neu zu überdenken.

Für methodisch sinnvoll erachte ich daher den Versuch eines dialektischen Brückenschlags zwischen Kognitionswissenschaften und Sozialwissenschaften, zwischen den biologischen Dispositionen kulturellen Verhaltens und den sozialen Tatsachen, die beide den Menschen maßgeblich zu bestimmen scheinen. Demzufolge sollten einige alternative Lesarten kognitiver Modelle, die insbesondere aus der kognitiven Sozialpsychologie und sozialen Neuropsychologie kommen, berücksichtigt werden. Neben den bisher angesprochenen

sehr individualistischen und kognitivistischen Modellen des menschlichen Gehirns gibt es eine ganze Reihe weiterer kognitiver Modelle, die bisher in der CSR nur wenig oder gar nicht berücksichtigt wurden. Dazu zählen Ansätze der kognitiven Simulation (Barsalou 2005), des *conceptual blendings* (Fauconnier / Turner 2002) sowie der so genannten *social cognition*, *embodied cognition* oder auch *situated cognition* (Gibbs 2006, Gallagher 2005).

Diese Ansätze teilen die grundlegende Idee, dass Kognitionen nicht wie Computerprogramme statisch Informationen verarbeiten, sondern – in Anlehnung an den Konnektionismus – kognitive Prozesse als dynamische neuronale Vernetzungen verstanden werden können, die durch soziale Interaktionen, körperliche Bewegungen und situative Kontexte konstituiert werden. Diese Modelle des Geistes sehen das Gehirn weniger als Maschine, sondern als ein Organ, das sich durch seine kognitive Flexibilität und neuronale Plastizität auszeichnet und sich permanent an seine Umwelt anpasst. Kognitionen spielen demnach erst in sozialen Interaktionen eine zentrale Rolle. Die Dynamik sozialer Interaktionen wird somit zum Ausgangspunkt der Analyse von Kognitionen (Juarrero 2002). Kognitionen entstehen also vorwiegend in sozialen Interaktionen und sind daher immer auch Teil der Körpersprache; sie sind sozusagen verkörpert (Gibbs 2006).

Ein solcher dynamischer Ansatz setzt die kollektive Interaktion sowohl für die Analyse von Kognitionen als auch von sozialen Phänomenen wie etwa Religion voraus. Soziale Interaktionen entfalten eine eigene Dynamik, eine kollektive Efferveszenz, die dazu führen kann, dass sich Individuen in sozialen Kontexten anders verhalten und sich dieser Dynamik anpassen. Diese Dynamiken sozialer Interaktionen koordinieren und synchronisieren dabei die körperlichen Bewegungen. Auch Kognitionen sind primär dynamische Prozesse, die die sozialen Interaktionen neuronal abbilden und entsprechend verkörpern. Unter der Annahme, dass soziale Interaktionen kognitive Prozesse und kollektive Repräsentationen mit beeinflussen, können auch solche Konzepte wie die der »kontraintuitiven Repräsentationen« (Boyer 2001), die auf der Grundlage einer evolutionären Psychologie fußen, nicht allein ausschlaggebend für *religiöse* Repräsentationen sein. Der Sozialpsychologe Serge Moscovici hat hingegen verdeutlicht:

»Es sind eben die sozialen Repräsentationen, die bis zu einem gewissen Grad unser Wahrnehmungs-, Schluss-, Verständnis-, Erinnerungs- und Deutungsvermögen gegenüber Dingen und Personen determinieren.« (Moscovici 1995: 301)

Eine kognitionswissenschaftliche Betrachtung von Religion sollte daher darum bemüht sein, das Wechselverhältnis von kognitiven, körperlichen und sozialen Elementen im Prozess kollektiver Dynamiken und der Entstehung kollektiver Repräsentationen zu beschreiben.

Ich möchte daher die Hypothese aufstellen, dass kollektive Vergemeinschaftungen und ihre Gruppendynamiken zumindest teilweise auf der menschlichen Eigenschaft beruhen, sich in Gruppen (auch ganz unbewusst) körperlich und kognitiv miteinander zu *synchronisieren* (Schüler im Erscheinen). Körperliche und kognitive Synchronisationen sind demnach dafür verantwortlich, dass wir beispielsweise Körpersprache und Mimiken verstehen und durch Nachahmung erlernen können, dass Interaktionen rhythmisiert und koordiniert werden, dass wir tanzen und singen können, dass Menschen sich in Gruppen integrieren und dass die kollektive Selbstrepräsentation der Gruppe (Gruppenbewusstsein) die leitende Autorität über die Gruppe übernehmen, ja sogar letztgültige Autorität beanspruchen kann (Seiwert 1981).

Viele dieser synchronisierenden Verhaltensweisen laufen unbewusst ab: Wenn sich beispielsweise im Stadion die »La-Ola-Welle« nähert, gehen die Arme manchmal »ganz von selbst« in der Bewegung mit hoch; der Applaus des Publikums beginnt meist wild und unkoordiniert und synchronisiert sich nach kurzer Zeit quasi von selbst zu einem rhythmischen Klatschen; Personen, die nebeneinander hergehen, synchronisieren immer wieder ihre Schritte; und durch die neuronale Spiegelung von Mimiken können wir den emotionalen Zustand einer anderen Person erkennen und sogar emphatisch nachempfinden (Freedberg / Gallese 2007). Soziale Interaktion ist somit immer auch ein koordiniertes Sich-Einlassen auf die Gruppe bzw. den Anderen ohne bewusste Entscheidung, sondern als Funktion verkörperter sozialer Kognitionen. Eben diese Funktion finden wir in religiösen Ritualen wieder, wie auch Robert Bellah betont:

»This ability to ›keep together in time‹ is probably one of several biological developments that have evolved synchronously with the development of culture, but one of great importance for the ritual roots of society.« (Bellah 2006: 161)

Kognitionen entstehen erst in Interaktionen und verkörpern darüber hinaus soziales Verhalten und emotionale Zustände (Riis / Woodhead 2010). Ein solcher Zugang schließt einen methodologischen Kognitivismus aus, weil er nicht nur eine so genannte *bottom up*, sondern auch eine *top down* Erklärungsrichtung integriert: Biologische Dispositionen limitieren und prägen soziale Interaktionen und Repräsentationen genauso wie sich soziale Dynamiken in kogni-

tiven Strukturen verkörpern. Der Körper kann in beide Richtungen als Schnittstelle gesehen werden (Gallagher 2005). Die Frage nach der Verortung von Religion zwischen Kognition, Körper und sozialer Dynamik ließe sich hier neu im Gefüge biosozialer Dispositionen stellen, ohne dabei der Gefahr rein kognitivistischer und individualistischer Reduktionen zu verfallen. Insbesondere der Zusammenhang von Körper, Bewegung, Emotionen sowie der dynamischen Generierung von kollektiven Repräsentationen und Symbolen scheint mir daher eine wichtige Forschungsrichtung für eine kognitionswissenschaftlich interessierte Religionswissenschaft darzustellen.

Mit diesem Ansatz möchte ich alternativ einen *methodologischen Kollektivismus* vorschlagen, der die soziale und kollektive Interaktion zum Ausgangspunkt der Analyse macht – und zwar sowohl von Religion als auch von Kognitionen (beides sind Gegenstände wissenschaftlicher Betrachtung, die nur in ihrer Funktion, nicht aber in einer Substanz vorliegen). Dadurch ließe sich eine dialektische Verortung der Generierung religiöser Vorstellungen, Erfahrungen und Handlungen zwischen soziohistorischen Gegebenheiten und kognitiven Dispositionen vornehmen, ohne die zu untersuchenden Phänomene auf das eine oder andere zu reduzieren (Der Vorwurf des Reduktionismus gilt entsprechend auch für eine positivistische Soziologie). Des Weiteren ließe sich ein *methodologischer Holismus* skizzieren, der die Diskrepanz von Natur und Kultur aufbricht und die emergenten Übergänge und Wechselwirkungen betont (Horyna 2010). Somit ließen sich die theoretischen Unzulänglichkeiten der CSR genauso kritisch betrachten, wie die sozialkognitiven Theorien eine erweiterte Perspektive auf die kulturwissenschaftlichen Ansätze in der Religionsforschung zuließen. Sozial-kognitive Modelle könnten hier einen Baustein liefern, um rituelle Dynamiken besser, wenn auch nicht vollständig, zu erklären. Umgekehrt besitzen dynamische Modelle sozialer Kognitionen die Flexibilität, auch Verkörperungsprozesse zu berücksichtigen. Kollektive Repräsentationen (wie etwa in Religionen) beeinflussen demnach kognitive Prozesse, bzw. verkörpern sich in diesen, indem sich immer wieder neue neuronale Netzwerke etwa durch rituelle Körperhaltungen ausbilden (Norris 2005).

Wenn religiöse Repräsentationen zumindest in Teilen den Dynamiken kollektiver Synchronisationstendenzen geschuldet sind, dann ließe sich damit auch zeigen, dass Religion eine adaptive Funktion besitzt, indem sie durch die Dynamik religiöser Synchronisation soziale Kohäsion fördert. Kollektive Synchronizität brennt sich sozusagen als verkörperte Kognition in die neuronale Struktur des Individuums ein. Der Soziologe Randall Collins hat dies eindrücklich für Interaktionsrituale umschrieben:

»Part of the collective effervescence of a highly focused, emotionally entrained interaction is apportioned to the individuals, who come away from the situation carrying the group-aroused emotion for a time in their bodies.« (Collins 2004: xii)

Solche verkörperten Muster helfen dem Einzelnen sich besser an die Gruppe zu adaptieren und erzeugen wiederholbare, oft positiv besetzte Gefühle. Auch kann religiöses Verhalten für eine gesamte Gruppe adaptive Vorteile haben, indem es die Gruppenkohäsion stärkt und dabei der gesamten Gruppe hilft, sich gegenüber anderen Gruppen zu profilieren oder mit ihnen zu kooperieren (Wilson 2002).

## 5. Ausblick

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass auch die »großen Fragen« über Religion und ihre oftmals verfrühten Antworten (wie in der CSR) den Vorteil besitzen können, »eine alternde Wissenschaft« (Seiwert in diesem Band) neu zu beleben und diese Herausforderung anzunehmen. Eine bloße Verweigerung solcher »Modeerscheinungen« würde nicht nur einer Stagnation des Faches gleichkommen, sondern selbst in einer konservativen Ideologie enden, die ihre Klassiker zu Göttern erhebt. Viel interessanter wäre jedoch, neue Fragestellungen vor dem Hintergrund unserer Fachgeschichte zu generieren, vor allem, da sich die Grenzen zwischen Natur- und Sozialwissenschaft immer mehr aufzulösen scheinen, wenn nach den Strukturen und Prinzipien menschlichen Verhaltens und Denkens gefragt wird. Und hier scheint mir die größte Chance in den kognitionswissenschaftlichen Ansätzen für die Religionswissenschaft zu liegen, solange letztere sich nicht kritiklos der Popularität simplifizierter Erklärungen anschließt, sondern die Empirie, also den biologischen und kulturellen Menschen und sein eigentümliches Verhalten, das wir hin und wieder »religiös« nennen, als Ausgangspunkt der Forschung beibehält. Sicherlich kann es auch nicht die Aufgabe eines jeden Religionswissenschaftlers sein, sich in den Wirrungen kognitionswissenschaftlicher Theoriegebäude zurechtzufinden. Dennoch kann der berühmte Blick über den disziplinären Tellerrand helfen, die eigene Methodologie und Theoriebildung kritisch weiterzutreiben und zu schärfen (Stausberg 2009). Umgekehrt kann auch die CSR sich den Erkenntnissen der kultur- und sozialwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft nicht entziehen, ohne dabei methodologische und erkenntnistheoretische blinde Flecken zu riskieren. Der Mensch muss also als Ganzes, als »totaler Mensch« (Mauss 1978) betrachtet werden, wenn wir dessen religiöse

und rituelle Verhaltensweisen erforschen wollen. Die Religionswissenschaft sollte solchen neuen theoretischen Ansätzen zunächst offen gegenüberstehen, um ihre eigene Theoriebildung zu erweitern und zugleich für ein allgemeineres Interesse an Religion instruktiv zu bleiben.

## Literatur

- Atran, Scott (2002): *In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Barrett, Justin L. (2004): *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.
- Barrett, Justin L. / Keil, Frank C. (1996): Conceptualizing a non-natural entity: anthropomorphism in God concepts. In: *Cognitive Psychology* 31, 219–247.
- Barsalou, Lawrence u. a. (2005): Embodiment in Religious Knowledge. In: *Journal of Cognition and Culture* 5 (1–2).
- Bellah, Robert N. (2006): Durkheim and Ritual. In: Robert N. Bellah / Steven M. Tipton (Hrsg.): *The Robert Bellah Reader*. Durham, London: Duke University Press.
- Boyer, Pascal (1994): *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Boyer, Pascal (2001): *Religion Explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.
- Bulbulia, Joseph (2004): The Cognitive and Evolutionary Psychology of Religion. In: *Biology and Philosophy* 19, 655–686.
- Bulbulia, Joseph u. a. (2008): *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*. Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press.
- Clark, Andy (1997): *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Cohen, Emma (2007): *The mind possessed: The cognition of spirit possession in an Afro-Brazilian religious tradition*. New York: Oxford University Press.
- Collins, Randall (2004): *Interaction Ritual Chains*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

- Cosmides, Leda / Tooby, John (1997): The modular nature of human intelligence. In: Scheibel, Arnold B. / Schopf, J. William (Hrsg.): *The Origin and Evolution of Intelligence*. Sudbury: Jones and Bartlett Learning.
- De Jaegher, Hanne / Ezequiel Di Paolo (2007): Participatory sense-making: An enactive approach to social cognition. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(4), 485–507.
- Durkheim, Emile (1996): *Soziologie und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile (1968): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fauconnier, Gilles / Turner, Mark (2002): *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books.
- Freedberg, David / Gallese, Vittorio (2007): Motion, emotion and empathy in esthetic experience. In: *Trends in Cognitive Science* 11 (5), 197–203.
- Gallagher, Shaun (2005): *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, Armin (2008): How *Not* to Do the Cognitive Science of Religion Today. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 20 (1), 7–21.
- Gibbs, Raymond (2006): *Embodiment and Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, Stewart (1980): A Cognitive Theory of Religion. In: *Current Anthropology* 21 (2), 181–203.
- Johannsen, Dirk (2010): Religion als Nebenprodukt der Evolution. Religionsgeschichte und die Modularität des Geistes. In: Delgado, Mariano / Krüger, Oliver / Vergauwen, Guido (Hrsg.): *Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 221–238.
- Krüger, Oliver / Vergauwen, Guido (Hrsg.): *Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Juarrero, Alicia (2002): *Dynamics in Action: Intentional Behavior as a Complex System*. Boston: MIT Press.
- Lakoff, George / Johnson, Mark (1980): *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lawson, E. Thomas (2000): Towards a Cognitive Science of Religion. In: *Numen* 47 (3), 338–349.



- Lawson, E. Thomas / McCauley, Robert (1990): *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lawson, E. Thomas / McCauley, Robert (2002): *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, Luther / Sörensen, Jesper (2011): *Past Minds. Studies in Cognitive Historiography*. London: Equinox.
- Mauss, Marcel (1978): Die Techniken des Körpers [1934/35]. In: Ders.: *Soziologie und Anthropologie. Band II*. Hrsg. von Wolf Lepenies und Henning Ritter. Frankfurt a. M., Berlin, Wien: Ullstein.
- Mithen, Steven (1996): *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*. London: Phoenix.
- Moscovici, Serge (1995): Geschichte und Aktualität sozialer Repräsentationen. In: Flick, Uwe (Hrsg.): *Psychologie des Sozialen. Repräsentationen in Wissen und Sprache*. Reinbek: Rowohlt.
- Newberg, Andrew / D'Aquili, Eugene (2003): *Der Gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*. München: Piper.
- Norris, Rebecca Sachs (2005): Examining the Structure and Role of Emotion: Contributions of Neurobiology to the Study of Embodied Religious Experience. In: *Zygon*, 40 (1), 181–200.
- Pyysiäinen, Ilkka (2002): Introduction. In: Pyysiäinen, Ilkka / Anttonen, Veikko (Hrsg.): *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*. London: Continuum.
- Riis, Ole / Woodhead, Linda (2010): *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Schüller, Sebastian (2012): *Religion, Kognition, Evolution: Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Seiwert, Hubert (1981): »Religiöse Bedeutung« als wissenschaftliche Kategorie. In: *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 5, 43–99.
- Slone, Jason (Hrsg.) (2006): *Religion and Cognition – A Reader*. London: Routledge.
- Sosis, Richard (2002): Why Aren't we all Hutterites? Costly Signaling Theory and Religious Behavior. In: *Human Nature* 14 (2), 91–127.

- Sosis, Richard / Alcorta, Candace S. (2005): Ritual, Emotion, and Sacred Symbols. The Evolution of Religion as an Adaptive Complex. In: *Human Nature* 16 (4), 323–359.
- Stausberg, Michael (2009): *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. London, New York: Routledge.
- Tomasello, Michael (2006): *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens* (1999). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Vásquez, Manuel A. (2011): *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitehouse, Harvey (1995): *Inside the Cult: religious innovation and transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitehouse, Harvey (2000): *Arguments and Icons: divergent modes of religiosity*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitehouse, Harvey (2004): *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, California: Alta Mira Press.
- Whitehouse, Harvey / Martin, Luther H. (Hrsg.) (2004): *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press
- Whitehouse, Harvey / Laidlaw, James (2004): *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.
- Whitehouse, Harvey / McCauley, Robert (2005): *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.
- Whitehouse, Harvey / Laidlaw, James (2007): *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- Wilson, David Sloan (2002): *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Xygalatas, Dimitris (2008): Firewalking and the Brain: The Physiology of High Arousal Rituals. In: Bulbulia u. a. (Hrsg.) (2008): *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*. Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press.



# Neo-institutionalistische Ideen für Perspektivität<sup>1</sup> in der Religionswissenschaft

Anne Koch

»Müsste man die Religionswissenschaft, wenn es sie nicht gäbe, erfinden?«, fragt Hubert Seiwert in einem Gedankenexperiment. Ich meine ja und möchte dafür Gründe liefern.

Auch hier möchte ich zunächst wie Seiwert davon ausgehen, dass eine Fachgeschichte nicht ausreicht, die Identität eines Faches zu begründen. Denn in den letzten Jahrzehnten wurde Wirklichkeit unter dem Konzept des Diskurses in stets neuen Verhältnissen von Konzepten (*critical terms*) wie Sprache, Gesellschaft, Moderne, Macht, Subjektivität usw. rekonstruiert. Diese Wissenssortierungen geschehen entlang von systematischen und daher Fächer aufeinander beziehenden Perspektiven und seit *writing culture* und postmoderner Debatte immer unter Einbeziehung der eigenen Position. Diese Position wird dadurch zu einer Positionalität, dass sie sich wandelt, eine Vergangenheit und Interessen hat und unter Prämissen des eigenen (kulturellen) Systems steht. Solche Dynamiken konzeptioneller Wissensordnungen relativieren alle Fachgeschichten: indem sie Querverbindungen schaffen und Innovationen der einen Disziplin als Folge der anderen entpuppen und z. B. mit Strömungen wie dem Evolutionismus, Institutionalismus oder der Pluralisierung des Zivilisationstyps Moderne zusammenbinden. Neben der Relativierung von Fachgeschichte auf institutionelle Spezialisierungslinien hin teilen u. a. Soziologie, Psychologie und Ethnologie mit der Religionswissenschaft ein multiparadigmatisches Innenleben. Keine der genannten Disziplinen ist homogen in Bezug auf Methoden und Theorieansätze.

Fachidentität sollte also nicht nur über Fachgeschichte und auch nicht über Theorien zum Namen gebenden Teil der Disziplin hergestellt werden, in unserem Falle von Religion. Auch hier ergeht es der Religionswissenschaft mit der »Religion« ähnlich wie den anderen Disziplinen, die entsprechend ihres historischen Entstehens im 19. Jahrhunderts Konzepte eben dieser Epoche im Na-

---

1 Die Interdisziplinarität, die die Religionswissenschaft in der Spezialisierung ihres eigenen Faches besitzt als auch im Austausch mit anderen Wissenschaften übt, soll über Perspektivität als Konzept für eben jene Interdisziplinarität entfaltet werden (siehe Grieser 2011).

men führen. Man denke an die Ethnologie und die Dekonstruktionen der Begriffe Ethnie, Rasse, Volk, Volksgeist und Volksseele.

Nichts desto trotz ist die Fachgeschichte ein Narrativ, das Effekte auf das Wissenschaftstreiben in einer Disziplin ausübt. Es kommt zu einer Pfadabhängigkeit, um in der Terminologie der Institutionentheorie zu sprechen (1), aus der sich ein Theoriebedarf für Perspektivität ableitet (2). Geleistete Vorarbeiten einer solchen Theorie (3) basieren auf einer Geschichte von Weltdeutungen und zwar schon im Spiegel der wissenschaftlichen Reflexion – und wo wäre das mehr geschehen als in der Wissenschaftsgeschichte unserer eigenen Disziplin Religionswissenschaft. Hier ende ich mit dem jüngsten disziplinären Selbsteinholen bei Grieser, von dem aus zwei Elemente des Religionsverständnisses (letztgültige Ordnungen, vermittelbar in Objektsprache) eingeordnet und anders verstanden werden können (4). Schließlich wird an einem institutionentheoretischen Beispiel aus der Religionsökonomie der Erklärungswert von Perspektivität unter Beweis gestellt (5).

## **1. Pfadabhängigkeit und Wahrheitsgenerierung**

Pfadabhängigkeit bedeutet zunächst neutral, dass ein Weg eingeschlagen wird, der sich in bestimmten Institutionalisierungen, Einstellungen und verinnerlichten Vorstellungen verstetigt und habitualisiert. Ökonomisch gesprochen bildet sich ein Gefüge von Marktposition, Zulieferern, Rohstoffketten, Abnehmern und Technologieentwicklung aus, das dadurch zunächst die Effizienz erhöht. Pfadabhängigkeit kann nun eine gewisse Starrheit entwickeln, obwohl sie zunehmend mit hohen Kosten und Effizienzverlusten verbunden ist. Die Starrheit hat mehrere Gründe. Aufgrund der Verinnerlichung eines Modells findet eine Wahrnehmungsselektion statt: die Folgen sind, dass Adaptionen eines religionswissenschaftlichen Selbstverständnisses an andere Wissenschaftszweige nicht mehr stattfinden, Probleme als solche zum Teil nicht mehr wahrgenommen werden, der Aufwand an Plausibilisierung des geltenden Systems steigt: Schulbildungen, eine Auswahl für relevant gehaltener Stoffe, Ideale eines Religionswissenschaftlers (der »Religionsgeschichtler«, der »Philologe«, der »Sozialwissenschaftler« usw.) und Einführungsliteratur tun ihr übriges.

Hinzu kommt ein zweiter Grund für die Beharrungskraft von Strömungen in einer Fachgeschichte: ein Kosten-Nutzen-Kalkül der Akteure. Während der erste Grund die verinnerlichte Institution ist und somit unbewusst, ist dieser

zweite Grund ein bewusstes Abwägen der Investitionskosten bei Aufnahme eines Berufes wie etwa des kanonischen Wissenserwerbs. Diese hohen Einrichtungskosten und der Aufwand, den eine Systemumstellung bedeutete, sind Gründe, weshalb auch nach einer Abwägung suboptimale Pfade beibehalten werden können. Wer einmal angefangen hat, Portugiesisch oder Spanisch zu lernen, um zur südamerikanischen Religionsgeschichte zu forschen und in Feldaufenthalte Zeit investiert hat, der wird bei dieser Spezialisierung vielleicht auch dann noch bleiben, wenn er oder sie gemerkt hat, dass in Deutschland der noch aus dem 19. Jahrhundert ererbte Schwerpunkt auf ostasiatische Religionsgeschichte dominiert. Hinzu kommt, wenn man das ökonomische Modell unvollkommener Märkte auf Wissenschaftsgeschichte anwenden möchte, dass die Akteure nur über fragmentarische Informationen verfügen. Wer überblickte schon alle Journale und Wissenschaftsstandorte und ihre Ideen und Ergebnisse? Wer hat schon einen siebten Sinn für Trends auf dem Religionswissenschaftsmarkt, etwa die Erweiterung der Produktpalette zunächst um Lehrstühle mit sozialwissenschaftlichem Schwerpunkt und dann nach 2001 mit islamwissenschaftlicher Ausrichtung? Häufig funktioniert in dieser Unübersichtlichkeit eher die Such- und Informationskosten senkende Reputation einer wissenschaftlichen Institution, der man folgt, als tatsächliche Lektüre und Meinungsfindung. Das verstärkt erneut die Pfadabhängigkeit durch die Komplementarität dieser Institutionen in ihrer Entwicklung auf institutioneller Ebene wie auch schon bei der Akkumulation spezifisch kulturellen Kapitals der einzelnen Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen.

## 2. Gerade Perspektivität ist auf eine Theorie angewiesen

Wie kann sich die Religionswissenschaft offen halten für den Austausch mit Disziplinen und zugleich ihr Gegenstandsverständnis behalten, es mit Diskursen zu tun zu haben und ihr Selbstverständnis, Teil des Diskurses zu sein? Die Pluralität der Perspektiven übersetzen Kippenberg / Stuckrad in ihrer Einführung in die Religionswissenschaft in ein Arbeitsprogramm der »Multifokalität«, die exemplarisch (was sehr eindrucksvoll gelingt) an Konzepten wie Territorialismus, Zivilreligion und Inventionen von Fremdem vorgeführt wird. Eine ähnliche Umsetzung von Perspektivität versteht Konzepte als *critical terms*. Allerdings reicht es nicht aus, solche Schlüsselbegriffe einfach in einem Band aufzulisten wie kulturwissenschaftlich inspirierte Lexika nicht nur in der Religionswissenschaft ihr Innenleben in einer literarischen Gattung abzubil-

den suchen. Es mag ja sein, dass Kulturwissenschaften Disziplinen übergreifend Gespräche über Schlüsselkonzepte führen. Doch dieses Band ist nicht über eine gleichgeordnete Pluralität einzuholen, sondern nur in einer Theorie, die Vielheit auf einen Zugang beziehen kann – eine Theorie, die mit methodischer wie mit gegenständlicher Vielheit umzugehen versteht. Sonst ist zum Beispiel nicht zu entscheiden, welche Folgerungen aus welcher Datenart vorzuziehen sind. Es ist ohne eine Theorie der Perspektivität nicht zu entscheiden, welche Interpretationen welche anderen Interpretationen stützen oder ausschließen usw.

Der von Seiwert sorgsam bedachte Status der *Cognitive Science of Religion* (CSR) ist zum Beispiel erst mit einer Theorie der Perspektivität zu klären. Auf dem Pfad einer hermeneutisch-religionswissenschaftlichen Perspektive ist die CSR naturalistisch und reduktionistisch. Wird die CSR jedoch von einer multiparadigmatischen Warte aus auf sozial- und textwissenschaftliche oder historische Deutungen und Praktiken bezogen, so kann sie eine wertvolle explanative Ergänzung und Erweiterung sein. Das heißt: erst mit einer ausgearbeiteten Wissenschaftstheorie der Religionswissenschaft oder allgemeiner der Kulturwissenschaft können Ansätze eine sinnvolle Lesart erhalten. Dazu müssen Aussagen, die einen höchst unterschiedlichen wissenschaftstheoretischen Status besitzen, gegeneinander abgewogen werden können. Dazu ist es wichtig, sie in eine Theorie der Wissenssortierung zu integrieren. Dann dienen sie dem Deuten anstelle der Reduktion, da jetzt der Status ihrer Aussagen geklärt und abgegrenzt ist.

So steht bei der CSR in einer bestimmten Debatte zum Beispiel die Entscheidung an, ob religiöse Überzeugungen Nebenprodukt der Evolution seien oder einer Adaptationsleistung entstammen. Die Nebenprodukt-Theoretiker (z. B. Boyer, Guthrie, Mithen, Barrett, Kirkpatrick et. al.) sind der Ansicht, es sei beim Herausbilden der religiösen Überzeugungen eigentlich um andere Problemstellungen gegangen, z. B. um die Wahrnehmung von Gefahr ausgehend von anderen Lebewesen. Aufmerksamkeit gegenüber dieser Gefahr wurde geschaffen, indem eine Neigung entstand, spontan Veränderungen in einer Situation Intentionalität zu unterstellen. So wurden auch Objekten der natürlichen Umwelt wie dem sich bewegenden Busch, den im Wind »raunenden« Felsspalten usw. Handlungseigenschaften zugeschrieben: dort lauert jemand, dort versteckt sich jemand, das Gebiet gehört schon jemandem. Die Adaptionstheoretiker hingegen sehen religiöse Überzeugungen vor allem in ihrer sozialen Leistung für den Gruppenzusammenhalt und darin zur Steigerung der Überlebensvorteile (z. B. Bulbulia, Bering, Sosis, Alcorta, Wilson).

Kritisiert worden ist nun an beiden Positionen, dass Handlungszusammenhänge in der Beschreibung von Vorstellungsinhalten bzw. religiösen Überzeugungen (*beliefs*) zu kurz kämen. Seiwert kritisiert, dass die CSR nicht möglich sei, sofern sie Taylors und Spiros Religionsverständnis teile (i. e. dass Religion der Glaube an spirituelle Wesenheiten ist) und lediglich neu hinzufüge, dass religiöse Vorstellung nicht außerhalb des menschlichen Gehirns vorkämen. Seiwert macht nun den methodischen Einwand, dass Religion dann von einer sich empirisch verstehenden Disziplin wie der CSR nicht zu erforschen sei. Und in der Tat hat Seiwert hier seinen Finger auf eine Schwachstelle mancher Theoretiker der CSR gelegt: Die Existenz »überempirischer« oder »übernatürlicher« Wesenheiten wollen sie offenhalten. Eine schöne Illustration hierfür ist die Aussage des Theologen Perry Schmidt-Leukel:

»Wenn es zur Wahrnehmung bestimmter sehr hoher Töne einer gewissen genetischen Veranlagung bedarf, wie sie ausgeprägt bei Hunden vorliegt, bedeutet dies nicht, dass diese Töne nicht vorhanden seien. Sollte es eine genetische Disposition zur Wahrnehmung einer über-empirischen Wirklichkeit [*geben?* A. K.] [...], dann könnte es sich hierbei eben um genau das handeln: Eine Veranlagung, etwas deutlicher zu empfinden, das andere – mit einer weniger ausgeprägten Veranlagung – eben weniger deutlich empfinden.«<sup>2</sup>

Hier wird das religiöse Gefühl bzw. eine Veranlagung wieder zum Qualia, zum Sinnesorgan für Gott und illustriert wunderbar die »Nostalgie« (McCutcheon) der »theistischen Religionswissenschaft«.

Der Einwand des Hypostatisierens gegen CSR wird jedoch gegenstandslos, wenn das menschliche Gehirn (das in der CSR ja durch seine kategorialen, grammatischen und logischen Module vielmehr universal als individuell ist) als *sine qua non* von Informationsverarbeitung angesehen wird. Die Aussage, dass es außerhalb des menschlichen Gehirns keine »Religion« gebe, zielt in dem Falle gegen eine metaphysische Ontologie und ist eine verkürzte Ausdrucksweise für die *epoché*, wie sie in der analytischen Philosophie des Geistes üblich ist, von der die meisten in der CSR ausgehen.

Und in den beiden angeführten Theorieoptionen von Adaptionisten und Nebenprodukttheoretikern wiederholen sich auf der Ebene der evolutionären Erkenntnistheorie lediglich Optionen aus der Geschichte der Religionstheorie: Coping versus Projektion, sozialpsychologischer Funktionalismus versus Handlungstheorie. Hinter der Alternative der Debatte evolutionäres Neben-

---

2 Mail vom 19.01.11 um 09:31:59 Uhr auf Yggdrasill@lists.uni-marburg.de mit dem Betreff: Religion, Gehirn und Evolution.



produkt oder Adaptionsleistung verbergen sich zudem starke Bewertungen: Religion als *Abfall*produkt oder *Leistung*. Der spezifische Blick der Religionswissenschaft bestünde hier darin, nicht zwischen den Optionen zu entscheiden, sondern zunächst die unterschiedlichen Folgen aus den Prämissen zu kennen und sie wissenschaftsgeschichtlich und religionsgeschichtlich verorten zu können. Aufgrund von dieser Arbeit kann dann auch eine Position bezogen werden, was häufig in einem dritten Paradigma geschieht.

### 3. Geleistete Vorarbeiten zur Perspektivität

Wie kann Perspektivität modellhaft eingelöst werden? Wichtige Impulse bei der Entwicklung dieser Wissenschaftstheorie, die auch für andere kulturwissenschaftliche Fächer ansteht, können von der Religionswissenschaft ausgehen. Gerade da Seiwert an einigen Stellen Skepsis an der hoch-selbstreflexiven (deutschen) Religionswissenschaft äußert,<sup>3</sup> da er um die öffentliche Vermittelbarkeit ihres Religionsverständnisses in Sorge ist, ist diese Darlegung des Gewinns von Theorie und Methode so wichtig. Die Religionswissenschaft hat den auch von Seiwert hervorgehobenen Vorteil, globalgeschichtlich, historisch und komparativ zu arbeiten. Vor diesem Hintergrund sind erarbeitete Erkenntnisse um Fremdverstehen und Vergleich in die Theorie der Perspektivität einzubringen.

Die in der kulturwissenschaftlichen Wende der Religionswissenschaft erungene Perspektivität hat zunächst die Geschichte des Religionsbegriffs und der eigenen Position / Disziplin geschrieben. Die dabei zu Tage getretene »Interkonnektivität« (Grieser 2011) des Gegenstandes (Religion verwoben mit Politik, Alltag, Ausbildung, Kunst etc.) macht Gedanken zur Perspektivität für die Religionswissenschaft methodisch sogar notwendig. Daraus ergibt sich als ihre Aufgabe, dass die eigene Arbeit in den jeweiligen Rahmen dessen, was und vor allem *wie* die anderen forschen, einzuordnen ist. Von dort her sind die eigenen Ergebnisse nochmals zu bewerten. In diesem Prozess hat die Religionswissenschaft ideologiekritische Kraft im Laufe ihrer kontingenten, sprich pfadabhängigen Geschichte angesammelt. Ein paar Beispiele von Wegetappen:

---

3 »Auf jeden Fall hat sie [Taylors Definition von Religion als *belief in spiritual beings*, A. K.] den Vorteil, dem intuitiven Verständnis von Religion recht nahe zu sein, so dass sie zumindest außerhalb der Religionswissenschaft ein hohes Maß an Plausibilität besitzt.« (Seiwert 2008)

- Die Religionswissenschaft hat sich von den Erklärungsmustern der Theologie abgelöst (bei Petrus Cornelius Tiele besonders durch die neue Sektion Allgemeine Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, mit denen er kirchlicher Unterdrückung zu entgehen beabsichtigt, bei seinem Schüler Chantepie de la Saussaye besonders erkenntnistheoretisch durch Zurückweisung theologischer Wahrheitsmodelle wie Offenbarung, bei Friedrich Max Müller dank der sprachwissenschaftlichen Metasprache, um nur einige Grenzüberschreitungen zu nennen).
- Sie hat funktionalistischen Reduktionen religiöser Praktiken und Vorstellungen auf jeweils unterschiedliche gesellschaftliche Leistungen wie Sozialität, Kontingenzbewältigung, Kausalerklärungen oder auf Fehlleistungen wie die psychische Wiederholungstat entgegengewirkt. Dem diente zeitweise die Suche nach einem eigenen Gegenstandsbereich, der von der Religionsphänomenologie in einer »Macht«, einem »Wesen« oder im »homo religiosus« festgemacht wurde, wenn auch da schon die verstehende Soziologie und ihr handlungstheoretisches statt ontologisches Verständnis der Fähigkeit, Außergewöhnliches zu steuern, methodisch innovativer war.
- Die Religionswissenschaft hat mittlerweile von dem zwar anti-reduktionistischen, aber substanzontologischen und nicht kulturell selbstreflexiven Duktus der Religionsphänomenologie und Neo-Phänomenologie dank besserer Beschreibungsmodelle Abstand nehmen können (Rückfälle in die Wiederbelebung des Numinosen als einer kulturwissenschaftlichen Kategorie sind da zu verkraften, denn die Beschreibung mit ethno-psychoanalytischen, soziologischen Konzepten usw. ist ja längst in viel differenziertere Areale vorgestoßen).
- Zu diesen besseren Modellen gehörte etwa der Aufweis größerer kultureller Einheiten mit einer höhergradigen Verwobenheit und vorübergehend auch Clifford Geertz' Aufweis eines eigenständigen kulturellen Teilsystems Religion und die Bestimmung von religiösen Praktiken als symbolischen Handlungen,
- bis in diesem Religionsverständnis wieder der Eurozentrismus und Semiozentrismus der interpretativen Ethnologie kritisiert wurde (z. B. durch Talal Asads Kritik an Clifford Geertz' Kultur- und Symbolbegriff, dem der Aspekt der symbolischen Manipulation, also der Macht, fehle), und dass der Symbolbegriff oder auch das hartnäckige Bedauern der doch abgearbeiteten Religionsphänomenologie mit ihrer Obacht auf Bedeutungszuschreibung als Vorrang von Repräsentation vor Praxis erkannt wurde.

- Die Erkenntnis, dass Religion in der Europäischen Religionsgeschichte vielfach über die Entgegensetzung von heiliger und profaner Sphäre definiert wurde (so noch in Geertz' Religionsbegriff als allgemeiner Seinsordnung aber auch nicht nur, wie Sabatucci im ersten Band des *Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* ausführt).
- Die Religionswissenschaft hat den Kulturrelativismus zu Beginn des *cultural turns* verabschiedet, in dem die Kohärenz und Eigenständigkeit kultureller Symbolsysteme überschätzt wird, und in Globalisierungstheorien diese Symbol- und Praxissysteme in lokale Beziehungsgeflechte übersetzt, dabei entdeckt, dass die einfache Pluralisierung der Moderne zu Modernen die Dominanz der westlichen Moderne nicht löst.
- Sie hat den Verzicht auf eine Definition von Religion erarbeitet und Religion als Begriff der religionswissenschaftlichen Metasprache bestimmt (J. Z. Smith, C. Colpe, H. Seiwert u. a.).
- Sie hat die sozialwissenschaftliche Bevorteilung der »Innenperspektive« erkannt (etwa dank Russell McCutcheons Kritik) usw.

Das bedeutet, dass die Religionswissenschaft dank des ideologie-analytischen Arbeitens prädisponiert ist, wissenschaftstheoretische, also höchst selbstbezügliche und im eigenen blinden Fleck operierende Überlegungen anzustellen. Für diese Diskursposition der »Theorienschmiede« (Koch 2007) hätte klassischerweise die Philosophie Expertise. Doch ein Blick auf die wissenschaftstheoretischen Debatten, die für die Kulturwissenschaft in den letzten Jahrzehnten relevant waren, zeigt, dass die Philosophie aus fachinternen Gründen in der Wissenschaftsphilosophie eher mit Logiken und einer Theorie der Naturwissenschaften okkupiert ist oder sich substanzialistischer religiöser Revitalisierungen befleißigt, sei es des romantischen Idealismus oder verschleierter Gottesbeweise am Klippenrand des Rationalismus.

Wichtige Unterscheidungen bringt die Theorie zu »Perspektivität als Arbeitsform« von Alexandra Grieser ein (2011). Sie benennt als drei wichtige Aufgaben einer solchen Theorie: die Einnahme verschiedener Perspektiven, das Konzeptionalisieren dieser Perspektivität und das *Monitoring*:

»1. Religionswissenschaft bietet historische Kenntnisse [in dem hier behandelten spezifischen frühgeschichtlichen Beispiel, A. K.] darüber, wie Religionen in Mythen und Vorstellungen das Verhältnis von Mensch, Kosmos und Welt gestaltet haben; diese Kenntnisse sind nutzbar als Vergleichsfolie im Verstehensprozess der Disziplinen (*perspective taking*).

2. Religionswissenschaft verortet ihre Themen in einem perspektivischen Netzwerk von Disziplinen; dieser methodische Rahmen ist nutzbar als heuristisches Muster für komplexe Gegenstände (*perspective setting*).

3. Die Religionswissenschaft hat die Konvergenzen von Religionsgeschichte und Wissenschaftsgeschichte aufgearbeitet. Sie hat eine Meta-Kompetenz entwickelt, Deutungsprozesse unterschiedlicher Ebenen und Akteure zu reflektieren (*Monitoring*, Emergenz neuer Perspektiven); diese Fähigkeit ist nutzbar für Reflexionsphasen der Zusammenarbeit und Verständigung über differente Wissenschaftskulturen.« (Grieser 2011)

Nach Punkt 1 bietet die Kenntnis der Religionsgeschichte einen »Fundus an analytischen Möglichkeiten der Forschung, vor allem für die Zusammenhänge zwischen kulturellen und naturbedingten Prägemustern« (ebd.). Einen Kontraststandpunkt anbieten zu können ermöglicht, der eigenen Position klarer zu werden. Zugrunde liegt die Einsicht, die von entwicklungs-psychologischer Forschung gestützt wird, dass Empathie, in der wechselseitig die Perspektive des anderen eingenommen wird, ein wichtiges Element von Selbst- und Fremdverstehen ist. In diesem Punkt geht es somit um die erkenntnistheoretische Voraussetzung von Perspektivität.

Punkt 2 bestimmt vor allem als Aufgabe der Wissenschaft, diesen zugrunde liegenden Perspektivwechsel in der Kommunikation zu konzeptionalisieren. Das spezialisierte Wissen ist über einen Rahmen mit spezialisiertem Wissen zu verbinden und wird bereits in diesem Rahmen gewonnen. Was die Religionswissenschaft in Bezug auf Religion dabei herausarbeitet, kann auch andere Gegenstände wie Geschlecht, Staat oder Arbeit erhellen. Grieser argumentiert dabei gegen die Vorwürfe, Perspektivität sei in ihrem Konstruktivismus reduktionistisch, profil- bzw. standpunktlos und relativistisch. Sie weist auf, dass Perspektivität erst Komplexität bewältigt, indem sie eben mit der wissenschaftlichen Wissensform ein Format bereitstellt, das sich von dem alltäglichen Wissens unterscheidet und erklären kann, wie Verwobenheit von Praktiken und Vorstellungen funktioniert. Die Vermittlung dieser Erkenntnisse in und dank einer Fachsprache »zurück« in die Alltagssprache ist eine wichtige Aufgabe und zugleich ein eigener Schritt der Arbeit. Würde diese Differenz aufgehoben, stumpften die wissenschaftlichen Werkzeuge ab.

Zum *Monitoring* (Punkt 3) gehört insbesondere, das *Wie* der Verknüpfung der Wissensbestände zu begreifen und das heißt, auf die »Rhetorizität« der menschlichen Weltaneignung (auch in der Wissenschaft) zu reflektieren. Denk-, Stil- und Erzählfiguren, Verfahren des Vergleichs, des Folgerns, Verordnens und Übertragens sind zu berücksichtigen. Zu dieser Weltaneignung gibt

es keine Alternative und das macht unsere Wirklichkeitswahrnehmung nicht weniger real. Rhetorizität hat als Konzept den Vorteil, nicht nur kognitive Kategorien einzubeziehen wie noch die Transzendentalphilosophie oder symbolische Formen wie in der interpretativen Ethnologie, sondern eben auch narrative, performative und somatische. Im *Monitoring* kommt zum Tragen, dass die Religionswissenschaft aufmerksam auf den Austausch von Deutungsformen zwischen Wissenschaften und Praktiken war und ist und nutzt diese Einsichten über vertikalen Transfer und Religionsproduktivität für die Beschreibung innerwissenschaftlicher Transdisziplinarität. Ein Konzept für diese Perspektivitätserforschung in Europa ist die von Gladigow eingeführte Europäische Religionsgeschichte.

#### **4. Fragwürdige Bestimmung von Religion über Letztgültigkeit und Vermittelbarkeit an die Objektwelt**

Zwei Bestimmungen des metasprachlichen Konzeptes von Religion sind unter dieser Perspektive wissenschaftsgeschichtlich einzuordnen: Zum einen das Kriterium der besonderen Geltungsbedingungen von religiös zu nennenden Systemen und zum anderen die bereits erwähnte geforderte Nähe des wissenschaftlichen Religionsbegriffs zu alltagssprachlichen Verwendungsweisen.

So unterschiedliche Religionsforscher wie Burkhard Gladigow, Jacques Waardenburg, Clifford Geertz und Hubert Seiwert machen das Spezifische des Deutungs-, Nomisierungs-, Kommunikations-, Symbolsystems oder wie immer sie in der Wissenschaftssprache Religion bezeichnen, daran fest, dass es letztgültig sei bzw. von Autoritäten als unbedingt geltend ausgegeben werde.

In Gladigows Beitrag »Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft« zum Beispiel werden in der europäischen Moderne mit dem Konzept Religion Geltungen und in der kulturellen Deutehierarchie hochstehende Ordnungsvorgaben angesprochen (1988). Auch Seiwert versteht Religion in dieser legitimatorischen Richtung als eine spezifische Nomisierung: »Nomisierung« bedeutet demnach »Definition, Relationierung und Bewertung der Wirklichkeit«. Weltbilder nomisieren Wirklichkeit« (Seiwert 1991: 69). »Es geht darum, verschiedene Formen von Nomisierungen zu unterscheiden, so dass *religiöse* Nomisierungen als eine im Rahmen des Objektweltbildes bestimmbare besondere Form von Wirklichkeitsdeutung definiert werden können«. »Religiöse Nomisierungen beanspruchen Gültigkeit, wobei als letzte Gültigkeitsprinzipien absolute Autoritäten gelten.« (Seiwert 1991: 85) Also Letzt-

gültigkeit in der personalisierten Variante »absoluter« Autoritäten. Seiwert rekonstruiert dies für die Objekzebene, denn das neo-religionsphänomenologische Religionsverständnis Waardenburgs und dessen Unterscheidung von »wirklich religiös« (für die Innenperspektive) und »wirksam religiös« (für die Metaperspektive des Religionsforschers) kritisiert er. »Wirksam« bezeichne nach Waardenburg die Feststellung von Geltung eines Orientierungs- oder Sinnsystems durch den Forscher.

Auch Geertz spricht von der allgemeinen, kosmischen Seinsordnung, um das Teilsystem Religion auszugrenzen und definiert religiöse Symbole durch ihre Rolle, die im Bewältigen von Leid und Unerklärbarem gesehen wird. Auch unterscheidet Geertz das religiöse Symbolsystem von der Alltagswelt des *common sense* – alles Unterscheidungen, die von Talal Asad ganz besonders kritisiert werden, sieht er doch darin die historisch zu lokalisierende Heilig-Profan-Sichtweise auf Religion auf der Metaebene wiederkehren (Asad 1983). Religion werde nicht religiös durch Bezug auf eine kosmische Sphäre, sondern die Frage sei doch eher, wie Aussagen in diese Geltung gesetzt würden. Welche Autorisierungsprozesse stehen dahinter? In dieser Frage scheint Asads diskurstheoretisches Interesse an Macht in der Tradition von Foucault auf. Asad mahnt an, zwischen zwei Diskursen zu unterscheiden: wie Symbole wirken (z. B. letztgültig) und wie sie in diese Position eingesetzt werden.

Historische und sozialwissenschaftliche Religionswissenschaft, die 2008 von Seiwert noch um die Naturwissenschaften in Gestalt der CSR ergänzt werden, wurden von ihm schon in seiner Rezension zu Waardenburgs »Religion und Religionen« als Hauptstränge der Religionswissenschaft bestimmt (Seiwert 1986: 229). In starker Abgrenzung von Waardenburgs Neo-Religionsphänomenologie, doch im Anschluss an dessen Hermeneutik, die nach dem Sinn und der religiösen Bedeutung frage, die bestimmte Personen und Gruppen »religiösen Tatbeständen« zumessen und die bei Religionsgeschichte und Sozialwissenschaft zu kurz kämen, macht sich Seiwert in der Folge für »religiöse Bedeutung« als religionswissenschaftliche Kategorie stark (Seiwert 1991). Dass er dies nicht in der Max-Weber-Tradition der verstehenden Soziologie tut oder in einer diskursiven bzw. pragmatischen Religionswissenschaft wie Kippenberg (1983, 1991) fällt auf. Geltung wird unter hermeneutischem Vorzeichen diskutiert, nicht unter handlungs-theoretischem, interpretativ-ethnologischem oder diskursivem.<sup>4</sup>

---

4 Trotz klarer Kritik an Waardenburgs Neo-Religionsphänomenologie trauert Seiwert ihrer angeblichen Disziplinenkohärenz nach: »Leider ist es so, dass mit der Religionsphänomenologie nicht nur die einzige spezifisch religionswissenschaftliche Methode an der Forde-

Vielleicht kann diese Diskussion von Religion in Verbindung mit Geltung über mehrere Hintergründe besser verstanden werden:

Religion wird in ihrer Begründungsstruktur als Gegenpol zur Wissenschaft und deren Begründung durch Argument, Beweis und Ableitungen verstanden – wo doch viel interessanter wäre, die Überschneidungen und das Wandern von rhetorischen Mustern zwischen den ausdifferenzierten und relationalen gesellschaftlichen Systemen zu beschreiben (vgl. Grieser 2011 exemplarisch für den Genetikediskurs, wo sie aufweist wie zu Beginn des 21. Jahrhunderts ein neues ideales Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt aus der Überschneidung religiöser und naturwissenschaftlicher Rhetorik gegründet wird).

Zu befragen ist die Prämisse, man könne einzelne gesellschaftliche Symbol- oder Handlungssysteme ausgrenzen, die universale oder unbedingte oder durch absolute Autoritäten erwirkte Geltung hätten. Zu vielgestaltig sind praktische Weltverhältnisse, als dass sie über Wirkliche-Wirklichkeits- oder Tatsächlichkeits-Konzepte erschöpfend oder auch nur relevant beschrieben würden. »Glauben« als Ausprobieren, Gewohnheit, Sozialkapitalgewinnung, mitvollzogene und noch nicht auf die Probe gestellte Option, religiöse Einstellung als metaphorisches, psychohygienisches oder auch bewusst narratives In-der-Welt-Sein sind Modi der Teilnahme an Praxis. Gerade die Normalitäten von Inkohärenz, Überlappung, In-der-Schwebe-lassen von Überzeugungen und kognitiven losen Enden der Weltsicht sind in teilnehmender Beobachtung zu Tage gekommen und theoretisiert. Wo findet sich da Letztgültigkeit? Sehr deutlich wurde in der jüngsten Ritualtheorie Innovation, Improvisation, Instrumentalität von Handlung und ihren Maximen herausgearbeitet. Auch in der Hierarchie der religiösen Organisationen gibt es mehrfach doppelte Böden von Geltungen, die beansprucht werden, von solchen, die durchgesetzt werden, die gesungen und repetiert werden und manche Letztgültigkeiten, von denen man als Teilnehmer/in erstaunt wäre, wenn sie wirklich einmal Geltungswirkung hätten.

---

rung nach empirischer Unüberprüfbarkeit gescheitert ist, sondern auch die einzige spezifisch religionswissenschaftliche Theorie. Es mag tröstlich erscheinen, dass Rudolf Otto und Mircea Eliade in manchen anderen Disziplinen weniger kritisch gesehen werden als in der Religionswissenschaft, zumal der deutschsprachigen.« (Seiwert 2008) Doch wie spezifisch war die Methode der Religionsphänomenologie eigentlich geistesgeschichtlich? Einführung zum Beispiel oder das Verfahren dem Widerstand als rotem Faden ins Unbewusste zu folgen und Introspektion werden in der frühen Psychoanalyse schon theoretisiert. Komparatistik ist anspruchsvoller als Hymnen, in denen die Sonne vorkommt, unter christlicher Vorentscheidung zu sortieren (vgl. die Kritik an Heiler und van der Leeuw in Koch / Schippers 2008/2010). Auch Bedeutung wurde in der philosophischen Phänomenologie der Konstitutionsanalyse in einem bewusstseinsphilosophischen Rahmen und kulturphilosophisch in einer Symboltheorie bereits eingelöst.

Wissenschaftsgeschichtlich stammen diese Vorschläge zum Religionsverständnis aus Debatten um unbedingte Geltung wie sie etwa von den Juristen des deutschen Grundgesetzes seit der Nachkriegszeit geführt werden oder von dem Philosophen Habermas in Bezug auf die Geltung von Grundwerten einer Gesellschaft. Der Konsens als Ergebnis eines gesellschaftlichen Aushandlungsdiskurses ist natürlich logisch nur möglich, wenn es Werte mit unbedingter Geltung gibt (vgl. Diskussion um Menschenwürde GG Art. 1). Sie leisten für Habermas die Systemintegration in einer pluralistischen Gesellschaft. Eine Gesellschaft, die auf die Imagination unbedingter Werte verzichtete, stünde vor der Aufgabe für den Pluralismus Vorstellungen zu entwickeln. Deshalb ist für Gladigow die Polytheismus-Debatte wichtig.

Ein weiteres zentrales Theorieelement Seiwerts ist die Rede von der Vermittlung des Religionskonzeptes »im Rahmen des Objektweltbildes« bzw. das Kriterium der Vereinbarkeit des wissenschaftlichen Religionskonzeptes mit dem (umgangssprachlichen und emischen) Vorverständnis von Religion (Seiwert 1991: 61). Die Zuschreibungen von religiöser und nicht-religiöser Bedeutung auf der Objektebene (formal durch Relation zu einem bestimmten Nomisierungssystem, nämlich absoluten Autoritäten s. o.) sind soziale Praktiken. Doch wollte man daraus ein universales Religionsverständnis ableiten, geriete man in den Zirkel, dass in der Formalbestimmung für die Objektebene durch die inhaltliche Bestimmung auf der Metaebene (nämlich nur Nomisierungen, die Geltung mittels absoluter Autoritäten beanspruchen)<sup>5</sup> schon ein materiales Religionsverständnis eingegangen ist. Und falls »absolute Autoritäten« schon das religionsgeschichtliche Ergebnis sein sollten, dann sind sie wegen der zufälligen Auswahl der Untersuchungspopulation und des Zeitraums nicht universal. Zum anderen sind für eine wissenschaftliche Kategorisierung die Redegewohnheiten von Informanten nur ein mögliches, nicht einmal notwendiges Indiz für Zuordnungen. Die Methodik von Philologie und Befragung ist daher nicht ausreichend kulturelle Zuordnungen zu erheben. Denn nicht alles, was z. B. auf der Objektebene Arbeit genannt wird, ist für Arbeitssoziologen oder Ökonomen Arbeit. Trotzdem macht der wissenschaftliche Arbeitsbegriff Sinn, da er zum Beispiel über Produktivität oder Kapitalbildung den Gegenstand be-

---

5 Was in einem bestimmten religionsgeschichtlichen Moment und in einer bestimmten religiösen Gruppe ja auch sein kann, aber eben nicht als allgemeines Kriterium. Das wäre logisch gesehen ein *hysteron-proteron*.

Seiwert nennt auch noch persönliche Erfahrung und Rationalität als Geltungsprinzipien (Seiwert 1991: 82–86).



stimmt und untersucht. Genauso können Religionswissenschaftler und Religionswissenschaftlerinnen aufgrund interessanter Fragestellungen im Kontext der Wissenschaftsgemeinschaft zu einem Religionsbegriff kommen, den sie im Feld untersuchen möchten, ohne dass dieser sich mit dem Vorverständnis von Religion im Feld deckt oder den Betroffenen einleuchten müsste. Diese Vermittlung wäre ein zweiter Schritt (siehe oben).

Ich teile Seiwerths Ansicht, dass die religionswissenschaftliche Metasprache an die Alltagssprache zurückgebunden bleiben möge. Doch nicht wegen einer Erste-Person-Autorität (des »Gläubigen«) oder um als Fach die eigene Relevanz besser vermitteln zu können, sondern aus logisch-begrifflichen Gründen wie Gottlob Frege gegen das gescheiterte Anliegen Rudolf Carnaps, den logischen Aufbau der Welt in einer Formalsprache darzubringen, argumentiert (Koch 2007). Nur in dieser Rückbindung erhält die Wissenschaftssprache das Merkmal, steten Wandel ihrer Begriffe plausibilisieren zu können, da sie die Alltagsbezugswelt als Rahmen für Perspektivität behält. Das heißt auch, dass der Religionsbegriff nicht deshalb an die Normalitäten rückgebunden sein sollte, damit er Gläubigen einleuchtet, sondern weil die Wissenschaftssprache im Sinne des Frege-Modells aus dem Fundus der Alltagssprache zehrt.

Was eine auffällige Leerstelle bei Seiwerths frühen und späten Ausführungen der Stränge von Religionswissenschaft darstellt, ist die Kulturwissenschaft, ist eine Position zu Sabatuccis Überführung der Begriffe in eine kulturwissenschaftliche Metasprache, bei der Religion herausfällt und damit die ganzen Tänze zur Definition von Religion. Neben historischer und sozialwissenschaftlicher Religionswissenschaft gibt es zum Beispiel ein Werk Gladigows, das sich keinem der beiden zuordnen ließe. Gladigow ist Kulturwissenschaftler, dem das historische Material dazu dient, kulturelle Muster vorzuführen. Das kann durch den Einfluss der *Ecole des Annales* und der Systemtheorie auf sein Werk auch nicht einem rein geisteswissenschaftlichen Ansatz untergeordnet werden. Und Kippenberg rezipiert die »erste Kulturwissenschaft« Webers und sieht wie wenige in der Religionswissenschaft zunächst dieses Paradigma rezipieren (2005: 70). Was dank des kulturwissenschaftlichen Wandels in der Religionswissenschaft an Gegenstandsverständnis aufgenommen wurde und an Debatten geführt wird, kann über Geschichts-, Sozial- und Kognitionswissenschaft allein nicht aufgefangen werden (entgegen der Bezeichnung von Geistes- und Sozialwissenschaften als Kulturwissenschaften, Seiwert in diesem Band FN 2). Die Erkenntnis, dass es kein geschlossenes Phänomen Religion gibt oder sprachphilosophisch ausgedrückt, dass Religion keine Referenz hat, bedeutet die Öffnung der Religionswissenschaft auf einen lokal zufälligen Aus-

schnitt von Kultur. Gegen diese Öffnung wehren sich einige mit Händen und Füßen mit Kriterien wie unbedingter Geltung oder überempirischer Akteursvorstellungen.

## 5. Elemente einer neo-institutionalistischen Theorie für Perspektivität

Eine Theorie der Perspektivität tut Not in Zeiten von Kulturwissenschaft und einem bürokratisierten Wissenschaftsbetrieb, der die Zusammenarbeit von Disziplinen als Interdisziplinarität zum Fördergrund erhoben hat. Von ihr her wäre der Bezugspunkt der Perspektivität, der Rahmen zu beschreiben und vielleicht ja zu beantworten: »Culture: What does one do with it?« Catherine Bell kritisiert im Jahr 2007 kurz vor ihrem Tod in ihrem gleichnamigen Aufsatz in *Method and Theory for the Study of Religion*, dass CSR und Religionsökonomie neue Naturalismen bzw. Positivismen seien. Sie seien in eine Lücke getreten, nachdem man aus der Schreckstarre im Anschluss an die Postmoderne, an ihre Beliebigkeit und Verunsicherung, erwacht sei. Von der Position einer Perspektivitäts-Theorie her jedoch könnte die Erforschung von kognitiv-neuronalen Grundlagen und ökonomischen Bedingungen des Handelns in einer Weise gestaltet werden, die nicht von einem naiven oder reduktionistischen Kultur- und Religionsverständnis ausgehen muss.

Dazu möchte ich einen Vorschlag machen: Am Beispiel der Religionsökonomie möchte ich verdeutlichen, wie Elemente für eine Theorie von Perspektivität gewonnen werden könnten. Wirtschaftstheorien sind weitgehend höchst wertvolle Handlungstheorien. Sie erforschen Tauschhandeln in allen Varianten. In ihnen wird mit dauerndem und seit langem empirisch kontrolliertem Interesse gefragt: Wie verteilen Einzelne oder Institutionen Ressourcen? Wer investiert wie viel, wann in was? Wann lohnt sich Freigebigkeit? Wie wird das Verhalten der anderen eingeschätzt? Wie kontrolliert ein Auftraggeber den Auftragnehmer? Wie riskant ist eine Transaktion? Wie verteile ich Risiken? Wie wandelbar ist ein Tauschsystem? Was möchte ich wann an Gewinn herausbekommen? Warum wird ein Produkt mehr als ein anderes nachgefragt? Warum scheitern manche? Wer weiß Rat? Wie kommt es zu Reputation? Usw.

Die Theorien, mit denen jene und viele andere Fragen beantwortet wurden, haben ebenso eine Wissenschaftsgeschichte, in der nicht immer alles einsinnig oder kohärent verläuft wie die folgenden Punkte zur Handlungsmotivation schnell vor Augen führen:

- mal war der Müßiggang Grund allen Übels wirtschaftlicher Depression, Müßiggang wie er etwa in der Übernahme des adeligen Habitus von Jagen, Reiten und Nichtstun durch die Neureichen Ende des 19. Jahrhunderts geschieht nach Thorstein Veblen,
- oder dass das »ökonomische Feld« durch einen spezifischen *nomos* herauslösbar wird aus anderen Feldern, der nach Pierre Bourdieu die Gewinnmaximierung sei, und Bourdieu somit der Rationalwahltheorie bei all seiner Kritik an ihr zumindest ihrer ersten Prämisse von der Nutzenmaximierung wieder Definitionshoheit gibt (1998),
- oder Mark Granovetters (Neue Wirtschaftssoziologie) Plädoyer für die »Einbettung« ökonomischer Institutionen in andauernde persönliche Beziehungen, wodurch sich soziale Netzwerke verfestigten (eine Theorie, die kaum die ökonomische Feldspezifik zu fassen bekommt und kaum starke Kriterien für die Bildung makrosozialer Einheiten bereithält, also der Prozesse, die Giddens als »Entbettung« beschreibt, entgegen),
- dass sich Firmen stärker durch imaginierte Leitbilder einer »guten Firma« aneinander angleichen (DiMaggio und Powell 2000) als durch Sach- und Effizienzzwänge, trägt in die Wirtschaftswissenschaft das kollektive Imaginäre als wichtige Größe hinein,
- dass zur Vorhersage von ökonomischen Transaktionen die Akteure so betrachtet werden können, als ob sie zur eigenen Nutzenmaximierung handelten, wie in der nach wie vor am meisten verbreiteten ökonomischen Neoklassik, die nach wie vor für ausreichend erklärungsstark gehalten wird.

All diese Wirtschaftstheorien schreiben zum einen Wissenschaftsgeschichte der Ökonomie und sind zugleich Teil der Religionsgeschichte, wenn Religionsgeschichte verstanden wird als Rekonstruktion von Deutungsmustern, von hintergründigen Wissenskategorien oder Ideologien (vgl. Kippenberg 2005). Dieses Selbstverständnis von Religionswissenschaft ist eine mögliche Perspektive unter weiteren Lösungen, wie disparates Material und disziplinäre Zugänge aufeinander unter eine einigende Fragestellung bezogen werden können. Eine Geschichtsschreibung über diese impliziten und expliziten Handlungsmaximen und der von Michel Foucault als *episteme* bezeichneten mitlaufenden Vorstellungswelt ist ein eingelöster Baustein für eine Theorie von Perspektivität.

Wir verdanken also in der Religionsökonomie die Einsicht in diverse Handlungsmuster, Interaktionsketten und Akteursplausibilitäten der für eine/n Kulturwissenschaftler/in distanzierenden Sprache und zunächst abweichenden Systematik der Ökonomik (*perspective taking*). Diese Handlungsmuster werden dann probeweise in Handlungsfeldern zur Anwendung gebracht, aus denen sie nicht durch die ökonomischen Theorien gewonnen wurden, und dabei modifiziert. In diesem Arbeitsprozess kommt es gelungener Weise zu neuen Zuordnungen, die gewohnte Ansichten in Frage stellen können und andersartige oder zusätzliche Kausalitäten oder Begründungen oder Verknüpfungen sichtbar machen (*perspective setting*). Von Vorteil ist, wenn sich dadurch auch neuartige Möglichkeiten der Datenerhebung ergeben. Misslungen ist die Übertragung, wenn die Konzepte nur noch metaphorische Kraft haben oder im lediglich Alltagssprachlichen Sinn gemeint sind. Dies ist häufig im religionssoziologischen Reden über den Markt der Religionen der Fall, in denen das ökonomische Marktkonzept auf die Ingredienzien von Angebot, Nachfrage, Monopol und Konkurrenz geschrumpft ist (vgl. H. Zinser, H. Knoblauch). Warenströme, Produktionskosten, Marktphasen, Markteintrittsbarrieren, Produktzufriedenheit, Marktdauer, Marktreputation, Partialmärkte, Prinzipal-Agent-Fragen und viele weitere ökonomische Theorieelemente bleiben ungenutzt.

Um zum Schluss ein Beispiel zu geben, in welche Richtung es gehen kann: Je nach Fragestellung kann es religionswissenschaftlich Sinn machen, jene gesellschaftlichen Orte zu untersuchen und zu vergleichen, an denen öffentliche Güter produziert werden (das sei jetzt einen Moment lang also das forschungspragmatische Religionskonzept). Öffentliche Güter sind von privaten Gütern unterschieden, insofern sie allen zugänglich sind und somit nicht mit anderen im Wettbewerb liegen. Atemluft, Landesverteidigung, Wohlfahrt, Solidarität, Respekt und Lebenssinn sind Beispiele öffentlicher Güter. Häufig haben Organisationen wie die christlichen Kirchen beide Güterarten in vielen Abstufungen von öffentlich bis privat im Angebot. Schauen wir uns Yogaeinrichtungen und ihre Produktion an. Bücher und Kurse sind private Güter, die zum Vollzug innerhalb der Zentren gehören. Insofern Yogaangebote z. B. zur Gesundheitsvorsorge durch Stress abbauende und Körperkraft erhaltende Körpertechniken beitragen, sind sie öffentliches Gut. In einer religionsökonomischen Marktanalyse des Münchner Yogamarktes wurden Yogapraktizierende gefragt: »Wer sollte Yoga Ihrer Ansicht nach machen?« Damit sollte ein möglicher und als allgemein angesehener Nutzen dieser Praxis erhoben werden. Hat

Yoga in den Augen der Praktizierenden also eine gesellschaftliche Relevanz? Die Standardantwort lautet: Alle und jede/r sollte Yoga machen. Und dem fügen sich häufig Kommentare über unsere hektische und zum Teil egoistische oder oberflächliche Gesellschaft an. Yoga hingegen habe dazu geführt, intensiver wahrzunehmen, das Leuchten in den Augen mancher Menschen zu entdecken, die Natur und Jahreszeiten wieder wahrzunehmen usw. Yoga verändert die alltägliche Lebensführung, ist mit solidarischen Werten und Ansichten vom guten Leben verbunden wie z. B. eines weniger hektischen und aufmerksameren Lebens und produziert in diesem Sinne ein öffentliches Gut.

Die Wahl des religionsökonomischen Paradigmas, genauer eines institutionen-ökonomischen Ansatzes, hat hier Folgen: Entgegen des Rufs, Yoga sei Teil einer Wellnessbewegung und es gehe nur um die Konzentration auf sich selbst, werden in mancher, insbesondere in der andauernden Yogapraxis öffentliche Güter produziert. Für die religionswissenschaftliche Kategorisierung bedeutet dies, dass die (hier: deutsche) Yoga-Bewegung nicht einfach einem individualistischen Zeitgeist zugerechnet werden kann oder der Privatproduktion und New-Age-Kategorie wie manche Religionsökonom\*innen es tun. Auch geht es nicht um Transzendenz oder spirituelle eigene Erfahrung, über die der Fokus definiert wäre. Perspektivität kann über dieses Beispiel eines *Monitorings* somit aufschlussreiche Kategorien zur Verfügung stellen, um kulturelle Gegebenheiten je neu zu sortieren und zu bewerten.

Diese Aufgaben sollte die Religionswissenschaft zusammen mit anderen Theorie- und Methodik-interessierten Fächern verfolgen. Dazu müsste man die Religionswissenschaft erfinden, wenn es sie nicht schon gäbe. Und wahrscheinlich auch nicht, da folge ich ebenfalls Seiwert, um die »großen« Fragen »Was ist Religion«, »Warum wird Religion nicht von Wissenschaft und Säkularismus verdrängt« zu klären, sondern, um die wichtigen Fragen zu stellen: »Warum stellen sich genau diese Fragen so zum jetzigen Zeitpunkt kulturell-politischer Konstellationen?« und immer »Wo und wie sind wir als Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen ideologisch?«

## Literatur

- Asad, Talal (1983): Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. In: *Man* (New Series) 18 (2), 237–259.
- Bell, Catherine (2006): Culture: What does one do with it now? In: *Method and Theory in the Study of Religion* 18 (4), 315–324.
- Bourdieu, Pierre (1998, frz. 1997): Das ökonomische Feld. In: Ders.: *Der Einzige und sein Eigenheim*. Hamburg: VSA, 162–204.
- DiMaggio, Paul J. / Powell, Walter W. (2000): Das ›stahlharte Gehäuse‹ neu betrachtet: Institutioneller Isomorphismus und kollektive Rationalität in organisationalen Feldern. In: Müller, Hans-Peter / Sigmund, Steffen (Hrsg.): *Zeitgenössische amerikanische Soziologie*. Opladen: Leske und Budrich.
- Erlei, Mathias / Sauerland, Dirk / Leschke Martin (2007): *Neue Institutionen-ökonomik*. Stuttgart: Schäffer-Poeschel.
- Gladigow, Burkhard (1988): Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard / Laub-scher, Mathias (Hrsg.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbeg- riffe, Bd. I*. Stuttgart: Kohlhammer, 26–40.
- Grieser, Alexandra (2011): Perspektivität als Arbeitsform: Ein Beitrag der Re- ligionswissenschaft zur Bearbeitung komplexer Gegenstände, der Plausi- bilität von Religion und Wissenschaft und den Rhetoriken der Genetik. In: Meier, Thomas / Tillessen, Petra (Hrsg.): *Über die Grenzen und zwi- schen den Disziplinen. Fächerübergreifende Zusammenarbeit im For- schungsfeld historischer Mensch-Umwelt-Beziehungen*. Budapest: Archaeo- lingua.
- Kippenberg, Hans G. (1983): Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Defi- nition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft ba- siert. In: Gladigow, B. / Ders. (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissen- schaft*. München: Kösel 1983, 9–28.
- Kippenberg, Hans G. (1991). Religionspragmatik. In: Ders.: *Die vorderasiati- schen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadt- herrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 21–59.

- Kippenberg, Hans G. (2005): Konfrontation der Disziplinen: Wo bleibt die Autonomie der Religion? In: Kippenberg, Hans G. / Joas, Hans (Hrsg.): *Interdisziplinarität als Lernprozess. Erfahrungen mit einem handlungstheoretischen Forschungsprogramm*. Göttingen: Wallstein, 63–77.
- Koch, Anne (2007): Die Religionswissenschaft als Theorienschmiede der Kulturwissenschaft. Religionsökonomische und kognitionswissenschaftliche Zugänge im Test. In: Koch, Anne (Hrsg.), *Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*. Marburg: diagonal, 33–52.
- Koch, Anne / Schippers, Bernd U. (2008, 2010<sup>2</sup>): Echnatons »Monotheismus«. Rezeptionen in den Wissenschaften. In: Tietze, Christian (Hrsg.): *Amarna. Lebensräume – Lebensbilder – Weltbilder*. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam, 280–291.
- Koch, Anne (2009): Die fünf beliebtesten üblen Nachreden auf Religionswissenschaft. In: Glasbrenner, Eva / Hackbarth-Johnson, Christian (Hrsg.), *Einheit der Wirklichkeiten*. München: Manya, 339–354.
- Seiwert, Hubert (1987): »Religionen und Religion«. Anmerkungen zu Jacques Waardenburgs Einführung in die Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 37, 225–230.
- Seiwert, Hubert (1991): »Religiöse Bedeutung« als religionswissenschaftliche Kategorie. In: *Annual Review for the Social Sciences of Religion* 5, 57–97.
- Seiwert, Hubert (2008): *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften*. Vortrag auf der Tagung des Arbeitskreises für Theorie und Methode in der DVRW am 15.05.2008 (in diesem Band).